

A 83795

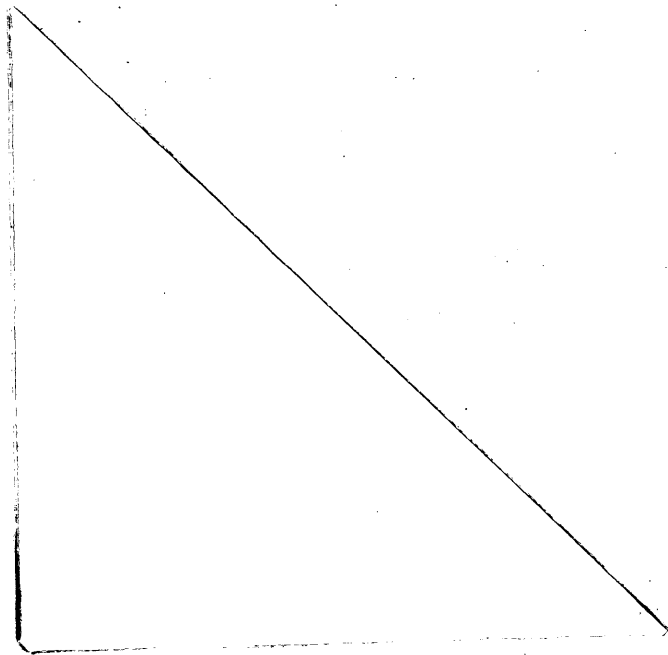
ACTA UNIVERSITATIS SZEGEDIENSIS
DE ATTILA JÓZSEF NOMINATAE
ACTA IUVENUM
SECTIO PHILOLOGICA
TOMUS VIII.

A R E N E S Z Á N S Z
M Ű V E L Ő D É S T Ő R T É N E T I K É R D É S E I

SZEGED
1976

CSAK HELYBEN
OLVASHATÓ

JATE
EGYETEMI GYŰJTEMÉNY



ACTA UNIVERSITATIS SZEGEDIENSIS
DE ATTILA JÓZSEF NOMINATAE
A C T A I U V E N U M
SECTIO PHILOLOGICA
TOMUS VIII.

A R E N E S Z Á N S Z

M Ű V E L Ő D É S T Ő R T É N E T I K É R D É S E I

/Az ELTE és a JATE tudományos diákköreinek vitaülése
Szegeden, 1975. november 28-29./

SZEGED
1976



A 83795

Szerkesztette:

UJFALUSI NÉMETH JENŐ

SZILASSY ZOLTÁN

Lektorálta:

KESERŐ BALINT

Technikai szerkesztő:

SZÓNYI GYÖRGY ENDRE

Kiadja

a József Attila Tudományegyetem

Bölcsészettudományi Karának

Tudományos Diákköri Tanácsa

T A R T A L O M :

Bevezető	5
Gábro György: Ontológiai és etikai kérdések a reneszánszban	7
Szabó László: Boccaccio és a reneszánsz-etika	23
Vásárhelyi Judit: Zsámboki János a ciceroi imitációról	39
Szakácsi Endre: Művészet és emberi teljesség. Castiglione: Az udvari ember	51
Mányik Julia: A neosztoicizmus társadalomfilozófiája Charronnál	73
Szőnyi György Endre: A reneszánsz organikus világképének hatása a modern természettudomány kialakulására	91
Hargittay Emil: A magyar manierizmus irodalomszociológiájához	109
A didaktikai vitatás témái a felolvasott dolgozatok sorrendjében	125
Summary - Sommaire	126
Névmutató	132



Ez az Acta Iuvenum-szám egy nagyon hasznos és okos kezdeményezés eredménye. Az Ötívűs Lóránd és a József Attila Tudományegyetem régi magyar irodalommal foglalkozó tudományos diákkörei megegyeztek abban, hogy a két egyetem modern filológiai tanszékein működő diákkörök régi irodalom- és kulturtörténet iránt érdeklődő tagjaival együtt olyan összejövetelet rendeznek, amelynek közepontjába a magyar és európai későreneszánsz széles értelemben vett ideológiatörténeti sajátosságait és az ezekkel kapcsolatos szakirodalom kritikai dttekinztését helyezi nyilvánvalóan azzal a céllal, hogy megismerjék egymás kutatási területeit, kutatási iránydt, s dtgítsák egymás horizontját.

Az összejövetelet kétnapos "konferencia" formájában valósult meg Szegeden, 1975 decemberében. A védnökséget a modern filológiai szekció vállalta, az összejövetelet elnöke Dr. Koltay-Kastner Jenő professzor volt; ő vezette a vitát Dr. Szilassy Zoltán, Dr. Balázs Mihály és a bevezető írójának segítségével.

A tárgyi és formai szempontból egyaránt változatos előadások és még a második napon sem lankadó vita mindenképpen arra ösztönöznek, hogy a kezdeményezés ne maradjon egyszeri, izolált kísérlet. /Csak zárójelben jegyezném meg, hogy az ifju "régi irodalmárok" lelkes csoportja már tervezi-szervezi az újabb találkozót, ezuttal már debreceni kollégáik bevonásával is./

Van azonban az 1975-ös összejövetelelnek olyan tanulsága is, elsősorban az előadások publikálhatóságának szempontjából, amelyre a későbbi hasonló rendezvények esetében érdemes gondolni. - Többen jöttek cédulaanyagra épített "szabad előadásokkal". Néha nagyon jó, vitára késztető, az összejövetelet élénkítő fellépések voltak ezek, de nagyobb részükből nem lett, vagy nem lett időben jól megfogalmazott, kiadásra alkalmas dolgozat. Nagy-

részt ez magyarázza, hogy az elhangzott előadások mintegy felét nem tudjuk itt közölni.

Nem szándékom a kötetbe kerülő dolgozatokat értékelni, jobb ezt rábízni a tisztelt olvasóra. Csupán arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy vannak itt ügyesen megfogalmazott "état de la question" jellegű iratok, egy-egy problémát, problémakört "első nekifutásból" feltárni szándékozó, a szakemberek figyelmére azért érdemes kísérletek, és vannak kiforrott, tényleges tudományos eredmények is.

Öszintén örülnék, ha a tisztelt olvasó nem kényserülne ellentmondani nekem, amikor többnek látom ezt az Acta Iuvenumot egyszerű ígéretnél.

Ujfalusi Németh Jenő

Gábor György

RENEZÁNSZ-ONTOLÓGIA-KONTINUITÁS

/Kérdésfelvetések/

Előzetes megjegyzések

Az alábbi dolgozat egy nagyobb munka egyik fejezetének vázlatos ismertetése, amely nagyobb munka az esztétika és ontológia közös problémáival foglalkozik, a teleológia közös problémáival foglalkozik, a teleológiai tételezéssel, valamint az esztétika és etika határterületével, elsősorban az elidegenüléssel.

Az itt -csak nagyonis vázlatosan- ismertetésre kerülő fejezet a probléma egy történeti, a reneszánsz területét érintő megközelítésével foglalkozik. A cél az etikai kontinuitás egy aspektuásból történő vázolása Aquinói Tamástól Descartes-ig.

A dolgozat arra kíván rámutatni, hogy a reneszánsz etikája /és természetesen ontológiája/ nem érthető a folytonosság vizsgálata nélkül, különösen, ha a platóni és arisztotelészii hagyományokat is figyelembe vesszük. Szó lesz tehát az etikai /platóni/ és ontológiai /arisztotelészii/ utakról.

Tisztában lévén a kérdés elnagyolt vázolásával és nem részletező vonalvezetésével, itt csak az alapvető, centrális probléma hangozhat el, amely azonban - úgy hiszem - érdemes további vitákra és elmélyítésre.

Amennyiben az etika folytonosságáról van szó, mindennek előtt meg kell jegyeznünk, hogy ezt a kérdés egy és alapvető vonatkozásában érintjük.

A művészet - Lukács György kifejezésével élve - mint az emberi nem fejlődésének öntudata, számunkra itt kiindulópontot jelent. Ugyanis ennek az "öntudatnak" egy sajátos objektivációja - egy tudatosan /és itt a "tudatosan" szót alá kell huzni/ tételezett - objektivációja az etika. Hasonlóan a statikus joghoz, a valláshoz stb. - a különbségekről most nem lehet szó - a dinamikus etika egy adott társadalmi formáción belül, egy mindig konkrét hic et nuncra jelent valamilyen fajta "válaszadást". Válaszadást, mely válasz az individuum és a közösség tudatos viszonyrendszerét tükrözi. A válasz pedig annál tudatosabb, minél inkább kezd - ahogy Marx mondja - az egyén leválni a közösség köldökzsinórjáról.

A reneszánsz vizsgálatok már alapvető közhelynek számít annak megállapítása, miszerint az egész reneszánsz valamennyi szférájával /a mindennapi élettől a művészetig, az erkölctől a tudományig/ tudatosan nyult az antikvitás bizonyos elemeihez, tudatosan nyult az antikvizás bizonyos elemeihez, tudatosan vett át, vagy szüntetett meg már meglevő értékrendeket.

Csakhogy ez a fajta közhely - karöltve bizonyos felszínes polgári, vagy vulgármarxista tendenciákkal - igyekezett elfelejtkezni és teljesen kiiktatni azt a jó néhány évszázadot, amely a két kor között mintegy összekötő kapocs, tevékeny összekötő kapocs volt. Hogy csak két példát említsünk, a német Burckhardt, aki a művészeti jegyek alapján mesterségesen Giotto, ill. Dante és

Michelangelo tevékenysége közé helyezte el a reneszánszt, vagy a román Otetea, aki a maga módján ugyanilyen spekulatív határokat épít fel. Az ilyen lehatárolások alkalmazása vezetett el odáig, hogy a Weisbach óta igen eltorzítva használt manierizmus kategóriájával többek között Arnold Hauser - az egyébként példamutatóan egyszerű könyvében - *A művészet és irodalom társadalomtörténetében* sem tudott számottevően mit kezdeni. Ugyanis éppen a manierizmus az, amely problematikus jellegével tisztán tükrözi a legkülönbözőbb reneszánsz interpretációk egyfajta merevségét. Mert a műalkotásoknak muzeális - tehát elvont, korból kiragadott - vizsgálata szempontjából minden bizonnyal korrekt lehatárolást, helyesebben meghatározást jelent a manierizmus. Ellenben, ha egy tisztán empirikus ismeretelméleti megközelítés helyett ontológiailag próbáljuk vizsgálni a reneszánszt - amelyet tudommal átfogóan eddig csak Heller Ágnes tett meg, ill. a középkor vonatkozásában Gurevics a nemrég magyarul is megjelent *A középkori ember viládképében* - akkor rögtön új és mindeddig megoldatlan problémák özönébe ütközünk.

Vegyük mindjárt az etika kérdéskörét. Ahogy az előbbieken szó volt róla ez nem más, mint egy tudatosan tételezett az egyén és közösség közötti viszonyrendszer. Az erkölcsnek ezt a jellegét már érzékeny dialektikával veszi észre Hegel, amikor a moralitásról és az erkölcsiségről, mint az erkölcs két oldaláról beszél. Az erkölcsiség objektív szükségszerűségével szemben moralitásról Hegel a következőket írja: "A morális álláspont az akarat álláspontja, amennyiben az akarat nem csupán magánvalósága, hanem magáértvalósága szerint is végtelen... Az akaratnak e magára irányuló reflexiója és magáértvaló azonossága, szemben a magánvaló léttel, a közvetlen-



séggel és a benne fejlődő meghatározottságokkal, a személyt szubjektummá teszik." Hegel tehát világosan látta az erkölcs "öntételező" oldalát, ahonnan ki kell most indulnunk. A reneszánsz viszonyulása tehát - s ezt szándékozunk majd bizonyítani - nemcsak az antikvitáshoz lehetőtt tudatos, hanem szoros kapcsolatot tartott a középkorral, annak etikájával és csak egy ilyen dinamikus folyamatot vizsgálva lesz érthető éppen a Descartes-i etika.

Amit tehát előljáróban, mint általános elméleti kiindulópontot kell leszögeznünk, az a tudatnak ontológiai értelemben vett alapvető szerepe. Ezzel Lukács foglalkozik *Ontológiájában*. Frappáns megfogalmazása így hangzik: Kein Objekt ohne Subjekt," azaz "nincs objektum szubjektum nélkül." E kijelentés paradoxon jellege éppen az, hogy míg ismeretelméletileg nem helytálló, addig az esztétika szférájára - és Lukács erre használta - teljesen igaz.

A továbbiakban két utat kell elkülönítenünk egymástól, amely elkülönítés természetesen - mivel mindkettő a reneszánszra vonatkozik - a hasonlóságon belül történik. Az egyik, amelyet nevezünk "szokrateszi-platóni" utnak az individuum önmegvalósításának, az "ismerd meg önmagad" jelige alatt történő befelé fordulásnak, tehát egy etikai rendszernek a folyamata, a másik, és ezt "arisztotelészi" utnak nevezzük egy ontológiai, munka - és lételeméleti vizsgálódásokat jelent. Azonban spekulatív lenne, ha a két ut közösségének tényét a reneszánsz vizsgálatának apropójával konstatálnánk. Itt egy olyan tényről van szó, amelyből világossá és egyértelművé válhat a reneszánszban az etika és ontológia szoros összefüggése.

Arisztotelész nyomán az egész középkori skolasztikában,

többek között Aquinói Tamásnál alapvető kategória volt az "actio immanens" és "actio tranziens", illetve az ezekhez kapcsolódó "causa immanens" és "causa tranziens". Arisztotelész Metafizikájában a következőképpen különbözteti meg ezt a két akciót: "Azoknál a tárgyaknál tehát, ahol a lehetőség használatán túl még valami más is keletkezett, a valóság a létrehozott tárgyban van. Így pl. az építő tevékenység az épületben, s a szövés tevékenysége a szőttesben, s egyebekben hasonló az eset: általában a mozgás benne van a megmozgatott tárgyban. Amikor ellenben a megvalósulás tevékenységén túl egyéb műnincsen, ott a valóság magukban a tárgyakban áll fenn, ahogy pl. a látás a látóban van s a gondolkodás a gondolkodóban, az élet a lélekben, s ennél fogva a boldogság is." Arisztotelész tehát egy külső anyagba átmenő /actio tranziens/ és egy a mozgatóban benne maradó /actio immanens/ folyamatot különböztet meg.

Számunkra a továbbiakban elsősorban az actio immanens /causa immanens/ a lényeges, vagyis az a folyamat, amelyben az ok az okozóban realizálódik. Aquinói Tamás *Summa Theologiae*-jében a két akció tárgyalásakor kiemelt szerepet szán a causa immanens fogalmának és - mint azt majd látni fogjuk - a reneszánsz ugyyszólván már csak ezzel a kategóriával dolgozik.

És itt, éppen a továbbhaladás érdekében álljunk meg egy pillanatra. Miért használtuk a causa immanens akcióra a kategória kifejezést? Mindezt nem a szinonimák hiányában tettük. Marx a politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalaiban, a "Grundrisse"-ben a kategóriákról, mint "a meghatározott lét formái"-ról, "létezősmeghatározások"-ról beszél. Mi is ilyen értelemben használtuk a kategória kifejezést. Miről van itt tulajdonképpen szó?

Ismert tény, hogy a reneszánsz idején az objektum-szubjektum viszony erősen megváltozott. A szubjektum megerősödött, de sajátos módon. Marx ugyancsak a "Grundrisse"-ben a következőket írja a polgárosodás kezdetéről: "... minden termék és tevékenység feloldása csereértékben" történt, majd "A csere feleslegessé teszi a nyájszervezetet... az ember mint elkülönült már csak magára vonatkoztatja magát". A marxi idézetből világos, hogy egy külsővé tárgyiasult objektum önmagát tételezi, egyszóval befelé fordul. A csere ilyenformán így lesz kategória, azaz - mutatis mutandis - actio ill. causa immanens. Vagyis amit jónéhány szerző egyszerű kézlegyintéssel a reneszánsz elidegenüléseként intéz el, az ontológiailag és a gondolkodásban ekörül található meg. A befeléfordulásra, az actio immanensre így épülnek egész etikai rendszerek. Ágoston még csak az emberi lét bizonytalanságát láthatatta. Így a "hol van az Isten" kérdésre egy külső biztonság keresésére irányult. Az emberi lét bizonytalan egzisztenciájától kifelé - mondjuk így; egy actio tranziens formájában - kereste a külsőt, istent, a bizonyosat. Ágoston még ebből a külsőből következtet magára a belsőre, az emberre. A Vallomásokban így ír: "Megadtád az embernek, hogy másokról magára következtessen... Honnan az ilyen élőlény, ha nem Tőled, Uram?" De jellemző, hogy rögtön ezután már felteszi a kérdést: "Vagy lesz-e valaha ember önmagának teremtménye?" Erre a kérdésre a reneszánsz fog felelni, pozitív értéktartalommal.

Giordano Bruno már az immanencia fogalmát emelte ki. Alapprincipiuma az elv, melynek meghatározása ugyszólván teljesen megegyezik az actio immanens meghatározásával, szemben a Brunonál másodlagos okkal, amely nem más, mint az actio tranziens: "... elv az, ami bensőleg hat közre

egy dolog létrehozásában, s megmarad az eredményben: mint pl. az anyag és forma, amelyek megmaradnak az összetételben, vagy az elemek is, amelyekből a dolog összetevődik és amelyekké újra felbomlik. Ok azonban ... az, ami külsőleg hat közre a dolgok létrehozásában, s aminek lénye kívül marad az összetételen..." Csak zárójelben jegyzem meg, hogy Arisztotelész a *Metafizika* 5. könyvének első és második fejezetében ugyancsak az elvről mint az okkal szembeni általánosabbról beszél.

Amit tehát látnunk kell az az, hogy a befeléfordulásnak, amely a reneszánsz gondolkodónál jelentkezik, ontológiai gyökere van, s ez a befeléfordulás önteremtés is egyben. Plasztikusan bizonyítja az előbb elmondottakat Montaigne: "Mi mások, főképpen azok, akik egyéni életet élünk... a magunk bensejében állítsunk magunknak példaképet", majd "Az egyéni értelem csak egyéni ítéletet hozhat, ami azonban nem akadályozza meg abban, hogy önmagában ne találjon valamilyen univerzális dolgot." A lényeges, amit itt alá kell hoznunk, az az "univerzális dolog" kifejezés. A befeléfordulás tehát egy teremtmény befeléfordulás, az egyénnek potenciális önmegvalósítási lehetősége. A reneszánsz az *én*-t, a belsővéválást szemben éppen az ágostoni Isten-egzisztenciájával, mint kiindulópontot tétélezte. De hangsúlyozzuk: csak mint kiindulópontot. Ez az *én* esetlegessé vált vona - s itt nem értünk egyet Heller Agnessel - ha pusztán öncéllá vált volna. Az igazán nagy reneszánsz alakok - hogy egészen különböző helyekről vegyük a példákat - Raffaello: Borghi tűz c. képén az egyetlen cselekvőképes, nem menekülő, hanem a tüzet oltó nő, a Hamlet, Machiavelli Fejedelme /akit ebben a vonatkozásban nyugodtan tekinthetünk

önálló reneszánsz alaknak/, vagy Michelangelo Dávidja és Mózese éppen a belülről való kifeléirányultságukkal válnak monumentális, de emberi, humanus hősökké. Az egyén, az én nem létezik, mert nem létezhet a közösségben való feloldódás nélkül. Erdemes idéznünk Pomponatius *De immortalitate animae* /A lélek halhatatlansága/ c. művéből: "De az ember, ha bünt követ el, nagyon súlyos kárt okoz a közösségnek, s ennél fogva önmagának, minthogy ő is része a közösségnek." Montaigne is hasonlóan vélekedik, amikor ezt mondja: "Elmulásod apró láncszeme a természet nagy életének, s egyetlen darabkája a világ életének." Az arisztotelészi zoon politikon gondolatának sajátos, a reneszánsz kor társadalmi funkciójához idomult megjelenéséről van szó. Sajátos, mert - ahogy mindeztől szó volt erről - egy belülről való kihelyezést, vagy immanencia tételezésből való kiindulást jelent. Sőt némely reneszánsz gondolkodó, mint pl. Charron, ennél is tovább megy. Magát az ént is felosztja egy külsőre és egy belsőre s nem véletlenül itt is a belső dominál. Ezt mondja Charron: "Végül is mindenkinek meg kell különböztetni énjét nyilvános szerepében, mert mindannyian két szerepet játszunk és két személyből állunk, amelyek közül az egyik külsődleges, a másik lényeges. Ugy kell a világgal számot vetnünk, amint van, ugyanakkor, mint tőlünk idegent szemlélünk."

Természetesen ez az autonóm - hangsúlyozzuk: autonóm - individuum a szokrateszi-platóni gnóti szeauton jelmondatára építő személyiség csak a reneszánszban teljesedik ki, de érdemes egy pillantást vetni a középkori gondolkodásra is. Ágoston egész tevékenysége arra irányult - s ezt tükrözi a bibliai "aki keres - talál" kifejezés ágostoni átvétele -, hogy kérje, felszólítsa istent: mu-

tassa meg ki az ember, ki ez a vétkezni képes halandó. A transzcendens isten adjon magyarázatot a nem transzcendens egyénre. A szokrateszi-platóni jelszó Szophoklész Oidipusz királyában így hangzik el:

"Az vagyok, aki vagyok. Ugyse lehetek

Más: mért féljek hát fölfödözni ki vagyok?"

Agoston Vallomásaiban is ugyanez a kérdés, legfeljebb azzal a módosítással, hogy "mért féljek hát fölfödöztetni ki vagyok?" Így találkozunk a *Vallomásokban* egy püspökhöz, egy később szentté nyilvánított egyházatyához most már nem meglepő módon gyermekkori lopásokkal, serdülőkori önkielégítésekkel, s ifjúkori bujaságokkal.

Aquinoi Tamás a lélek és a test megbonthatatlan egységét szemlélve a tulajdonképpeni személyiséget vizsgálja. Az egyén cselekedeteinek itt már felelőssége van, saját maga hozza döntéseit.

A reneszánsz átörökli és tovább élezi a személyiség szerepét, lehetőségeit. A szubjektumból való tételezésre mi sem jellemzőbb, mint az, hogy maga az objektív valóság is csak innen érthető a reneszánsz ember számára. Ennek visszaságára Montaigne keserű iróniával reagált: "Mi... köldöknézők módjára meredünk magunk elé. Ha falunkban elfagy a szőlő, papom mindjárt úgy érzi, hogy az egész emberi nemet sujtja most isten haragja és megesküszik, hogy szomjan halnak a kannibálok."

De - és ez a legújabb reneszánsz értelmezések gyakori hibája - az individuum nem kötődik a maga paritizáshoz. Leonardo gyűlöli a partikularitásban való megrekedést. Nemcsak sokoldalú tevékenysége bizonyítja ezt, hanem elitélő sorai is: "Vannak emberek, akiket nem te-

kinthetünk másként, mint ételek csatornáit, szarszaporítókat és árnyékszéktöltőket, mert általuk semmi más nem jön világra, egyetlen erényt sem hoznak működésbe, s semmi más nem marad meg belőlük, mint teli latrinák." A partikularitás feladata - s ezt igenis jól látta már a reneszánsz - egy nembeliben való feloldódás. Gondoljunk a sokszor nagyonis félreértelmezett, félremagyarázott Machiavelli Fejedelmére, Michelangelo freskóira a Săxtusi kápolnában, vagy idézzük most ismét Montaigne-t: "A nagyközönségnek semmi köze gondolatainkhoz. De mindazt, ami ezeken kívül esik: tetteinket, munkánkat, javainkat, de életünket is a társadalom szolgálatára kell kölcsönöznünk." Ez tükröződik az individuum és a jog fokozódó differenciálódásában. Rómeó bosszuja igaz baráthoz méltó, de a herceg fellépése is jogos, aki ezért a tettéért száműzi Rómeót.

Látnunk kell tehát a causa immanensből tételezett személyiséget, amely közvetlen a reneszánsz után Descartesnál nyeri el teljes autonómiáját. Descartes már a szabadságról, mint az alternatívák, lehetőségeken belüli választásokról beszél. Természetesen az alternatíva-problémát ő sem tudja megoldani, hogy tudniillik felteszi ugyan a kérdést: honnan az alternatívák, de nem látja még, hogy nemcsak a választás van tőlünk, hanem az alternatívák is, ezek is emberi-társadalmi produktumok. Descartes így az alternatívákat istentől származtatja, ezzel megteremtve a lehetőséget a XX. szd.-i egzisztencializmusnak a rá való gyakori hivatkozásra /gondoljunk például Sartre-ra/.

Természetesen az istentől jövő alternatíváknak, lehetőségeknek már Descartes előtt megvolt a közvetlen reneszánsz előzménye. Ez fejeződik ki Pico della Mirandola

soraiban is: "Mert ha igaz az evangélium, ha nehéz gazdagnak isten országába jutnia, akkor miért igyekszünk kapzsi módon kincseket halmozni? S ha igaz, hogy nem azt a dicsőséget kell keresnünk, amelyet az embernek adnak, hanem azt, amely istentől jön, miért törődünk mindig az emberek ítéletével?"

Itt tehát - bár már magasabb szinten - ismét egy kívül-rehelyezéssel találkozunk. Charron a *Traite de la sagesse* /A bölcsességről/ c. művének 2. könyvében ismeretelméleti fejtegetésekor állapítja meg, hogy tulajdonképpen két-féle bizonyosság van: morális és kognitív. A morális bizonyosság, mely neve ellenére nem jelent etikai vonatkozást, csupán eligazít az élet utvesztőiben. Ezt mindenki elérheti, csak egy kidoglozott módszerre van szükség. A kognitív bizonyosság /a maximális/ viszont soha és senkinek el nem érhető. Itt egyedül az isteni kinyilatkoztatás segíthet. Feladatunk egy szkeptikus kétely elérése mellyel megszabadulunk mindenfajta előítélettől. Jól tudjuk, hogy majd Descartes fogja a módszeres kétely végpontját magába az emberbe helyezni, ezzel megteremtve az autonóm egyén autonóm megismerését. De látnunk kell azt is, hogy a charroni szkepszis egy igényes, teremő szkepszis. Az individuumnak még ha biztos lehetősége, megismerőképessege kívülre helyeződik is, módjában áll valóban individuumként létezni, hiszen saját autonómiájának első lépcsőfokát valósítja meg akkor, amikor szakít - éppen a kétely segítségével - mindenfajta korábbi értékrenddel, előítélettel, törvénnyel.

A reneszánsz utáni és bizonyos szempontból reneszánsz ellenes személyiségértelmezésekre jellemző s itt láthatjuk a szembenállás lényegét - Pascal szerint isten

nélkül az emberiség nyomoruságra van ítélve. Világos tehát, hogy itt az önmagában vett belső univerzalitás helyett ismét külső univerzalitás jelenik meg - az isten.

Igy válik a morusi "tégymit kell" egy rabelais-i "tégymit akarsz"-szá, s ebből a "tégymit akarsz"-ból lesz jóval később Rousseau-nál egy egyszerű "nem tehetsz semmit", s ezért helyeződik ki Emil minden társadalmi létből természeti létbe.

Ez a probléma szorosan összefügg a szabad választás kérdéskörével. Itt csak a reneszánszon belüli ellentéteket jelezhetjük akkor, amikor egyik oldalon megemlítjük a szabad választás elsőpró győzelmét a Rómeó és Juliában, ahol mindketten szakítani tudtak a családi - és így hagyományos, konzervatív - értékrenddel és helyébe saját új, szabad elhatározásukból született értékrendjüket állították, míg a másik oldalon éppen a szerelemnek, a legindividuaisabb tevékenységnek látjuk a precíz, menetrend- és étlapszerűen kidolgozott ideológiáját Campanella Napvárosában: "Igy aztán, szépen megmosakodva, minden harmadik este közöszlnek, magas és szép nőket csak nagy és erős férfiakkal, sovány nőket kövér férfiakkal párosítanak össze, hogy kiegyenlítsék egymást... Csak akkor közöszlhetnek, ha már az emésztésen túl vannak és imádkoztak. Ezt az időpontot az Asztrológus és az Orvos határozza meg..."

A lényeges tehát, hogy a középkori centrifugális jelleg /a külvilágba vetített én/ hogyan vált át egy centripetális jelleggé /egy önmagába vetített világgá/.

A másik út, amiről röviden még szólnunk kell az ariszto-

telészi ut, amelyet itt most a munkára, annak ontológiai alapmeghatározó jellegére vonatkoztatunk. Természetesen itt is a causa immanens kategóriájából kell kiindulnunk, a belülről való tételezésből, a teleológikus jellegéből, azaz abból a jellegből, amit Lukács Ontológiájában a munka középponti kategóriájának nevezett.

A reneszánsz az arisztotelészi hagyományok alapján ismeri fel a teleológikus jelleget - Arisztotelész általános teleológikus szemléletét szűkitve - amikor ugyanis kimondja, hogy "a cél miatt van minden egyéb" - a munkafolyamaton belül megkülönbözteti - helyesen - a gondolkodás és előállítás tényezőjét. A gondolkodás nála tehát célkitűző, teleológikus jelleget kap.

A középkor munkafelfogása a maga ellentmondásosságában egyenes utat jelent a reneszánszig. Kezdetben Mózes I. könyvének szavai határozták meg a középkori etikát: a munka itt Isten súlyos büntetése volt. Ezzel sújtotta az emberiséget "hogy mivelje a földet, amelyből vétetett vala". Később Origenes a munka nevelő hatásának felismerésével lépett tovább: "Isten olyan lénynek teremtette az embert, akinek szükséglete a munka lehetőséget akarván nyújtani számára, hogy szüntelen gyakorolja magát a megismerésben." Végül pedig az isten maga is munkát végző lény lesz: "summus artifex" /a legfőbb alkotó/. A munka most már, mint "istennek tetsző tevékenység" /Gurevics/ megtalálható a művészetben is. Gondoljunk a középkori ikonográfiára, ahol szinte visszatérő téma a munka, akár mint Noé bárkájának, vagy a Babel tornyának építése.

A reneszánsz ezt jóval meghaladva, észrevett egy lényesebb valamit, mégpedig azt, hogy a munka az embernek

antropológiai attribútuma. Éppen ennek tudható be, hogy itt kezd a művészet és a tudomány sok szempontból öncél-lá válni, leszakadni a közvetlen praxistól, a mindennapi élettől. A munka emberhez való szoros tartozását bizonyítja Montaigne: "Szeressük mesterségünket, akármilyen fajta is, de magunkat szeressük legjobban. Munkánk ne legyen bilincs az életünkön, elszakíthatatlan kötelék, amittől szabadulnunk nem lehet önmagunk egy részének elveszése nélkül."

Giordano Bruno pedig a teleológikus jelleget érinti, amikor először kijelenti, hogy minden az "ész és a kezek ajándéka". S ezt megerősíti, amikor *A diadalmas állat elűzése* c. dialógusában ezt írja: "ne legyen az elmélkedés cselekvés nélkül, s a munka se legyen meggondolatlan."

A munkamegosztás, amelynek gondolati gyökere ott van Platón *Allamában*, vagy még plasztikusabban Arisztotelész *Politikájában*, szintén megjelenik a sok vonatkozásban nagyon következetesen gondolkodó Pomponatiusnál. Ezt írja: "Mert az egész emberi faj olyan, mint egyetlen test, mely különböző tagokból, tehát különböző funkciókból áll. És mindegyik ad a másiknak és kap attól, akinek adott és kölcsönös funkciójuk van."

A két ut, a platóni, melyet Lukács György joggal a "mit tegyünk"-re való válaszként jelölt és a teleológikus-ontológiai arisztotelészi ut együttesen lehetőséget tárt fel a kor embere előtt. Vigyázva a távoli analógiákkal, talán mondhatjuk a "Nem tudják, de teszik" alapon, hogy Shakespeare a Rómeó és Julia-beli Lőrinc barátban a két ut egyfajta szintézisét adta. A természet törvényeivel

foglalkozó gyógyszerész /arisztotelészi ut/ aki ugyanakkor az ember etikumát is ismerte, a fiatalok szerelmét megértette és támogatta /platóni ut/. Ez a talán öncélúnak tűnő analógia világosabbá akarta tenni azt a tényt, mely szerint a reneszánsz volt az első olyan kor, amelyben az egyén nem kizárólagosan az individualitással, hanem az univerzitással állt szemben.

Végezetül legyen szabad elmondanom, hogy az ismertetés rendeltetésénél fogva nem térhetett ki több olyan problémára, melyek szintén a vizsgálódás egészébe tartoznak, mint pl. az esztétika és munka, hit és munka összefüggése, valamint a reneszánsz és ateizmus kérdésköre.

FELHASZNALT IRODALOM

- Agoston, Szent: *Vallomások.*
- Arisztotelész: *Metafizika.*
- Bruno, Giordano: *A diadalmas illat elűzése.*
- Bruno, Giordano: *Az okról, az elvről az egyről.*
- Charron, Pierre: *Traité de la sagesse.*
- Eucken, R.: *Geschichte der philosophischen Terminologie.*
- Gurevics, A.J.: *A középkori ember viládképe.*
- Hauser, Arnold: *A művészet és az irodalom társadalomtörténete.*
- Hegel, F.W.F.: *A jogfilozófia alapvonalai.*
- Heller Ágnes: *A reneszánsz ember.*
- Lukács György: *A munka /Magyar Filozófiai Szemle, 1972/1-2. sz./.*
- Marx, Karl: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai.*
- Mirandola, Pico della: *Briefe an Giovanni Francesco. Über die Würde des Menschen.*
- Montaigne, Michel Equem de: *Esszék.*
- Pomponatius, Petrus: *De immortalitate animae.*
- Tamás, Aquinoi: *Summa theologica.*

BOCCACCIO ÉS A RENESZÁNSZ ETIKA

Dolgozatom, a többszöri válaszadás-próbálkozások és kategorizálások ellenére is, a megírás szándéka szerint kérdésfelvető jellegű. Eredetileg a Dekameron dramatizált feldolgozásához szükséges elméleti diszciplinának egyikében való vázlatos "feltérképezés". A téma összefüggő feldolgozásának eddigi hiánya viszont arra ösztönöz, hogy a tárgyalat kor moralitását később mélyebb összefüggésekben - mind történetileg, mind leíró módon - is megvizsgáljam. Ezért a dolgozat egyben kiindulópontja lehet egy nagyobb összegző műnek is. A részletesebben megvizsgálandó területeket a szövegben belül többször jelzem.

A Dekameron kerettörténete közismert: 1348-ban, Firenzében "hét ifju hölgy" elhatározza, hogy elhagyják a pestis sujtotta várost, s valamelyikük vidéki birtokára vonulnak, ahol, mint Pampinea, közülük a legidősebb mondja: "tőlünk telhetőleg vidáman, kellemesen és jókedvben töltenők időnket, anélkül, hogy bármi cselekedetünkben tulmennénk a józanság határán." De, mert mint Elisa hozzáteszi, "a férfiak a nők vezérei, és az ő irányítások nélkül ritkán ér bármi dolgunk is dicséretes véget", utjukba kerülő három férfiismerősüket is megkérlik, tartanak velük. A közös elvonuláshoz erkölcsi alapot tulajdonképpen az szolgáltat, hogy mindhárom ifju szerelmes, s a három szeretett hölgy mindegyike a társasághoz tartozik. Pampinea, az első nap királynője azt javasolja, úgy töltsék el idejüket, hogy történeteket mesélnek. Az indoklás: "Ha ... rámhallgattok, nem játékkal mulatnók el a napnak emez forró szakaszát, hanem azzal, hogy történeteket mesélünk egymásnak; mivel a játékban az egyik

fél rendszerint elkomorul, a másik fél pedig, vagy aki nézi, nem sok örömet lel benne, holott az elbeszélés az egész társaságnak élvezetet szerezhet, mivelhogy az, aki mesél, az egész társasághoz szól." Az indításban is megtaláljuk már tehát azt a fogalmat, amely a reneszánszkori emberi kapcsolatok ideálisan kötelező feltétele kell, hogy legyen, s ez: a kölcsönösség. Ahogy ez a kis társaság megpróbálja megteremteni az együttélés, a közös időtöltés legeszményibb formáját, ugyanugy törekszik a kor újjászülető, azaz reneszánsz szellemisége arra, hogy egy emberközpontu társadalmilágot hozzon létre, amelyben nincsenek lelki, szellemi vagy fizikai üresjáratok.

A hetedik nap királya, Dioneo, akinek parancsa szerint házasságtörő asszonyokról kell aznap történeteket mesélni, így indokolja témaválasztását: "... mostanában olyan idők járnak, hogy mindenről szabad beszélniök férfiakkal és nőkkel egyaránt, hahogy a tisztességtelen cselekedetektől óvakodnak. Hát nem tudjátok, hogy e mostani felfordult időben a bírák odahagyták ítélőszékeiket, mind az isteni, mind az emberi törvények elnémultak, s kiénekiéneki korlátlan szabadsága vagy, hogy úgy mentse életét, ahogyan tudja? Annak okáért, ha némiképpen szabadjára engeditek szemérmességeket az elbeszélésben, nem azért hogy annak nyomában valamely tisztességtelen cselekedet következzen, hanem csak azért, hogy magatoknak és a többieknek mulatságot szerezzenek vele, én semmi elfogadható okot nem látok arra, hogy valaki nektek ennek miatta később szemrehányást tegyen."

A "felfordult idő" kifejezés a pestis pusztítása által előidézett állapotokra utal. De vajon csak arra utal a szerző is? A pestis nyomában járó erkölcsi züllés szolgáltat tulajdonképpen indokot a társaságnak a Firenzéből való eltávozásra. Nem az iránta érzett undor, ha-

nem a züllés szelleme: a pánikban élő lakosság cselekedetei a végletekig jutnak, megváltoik a megítélések mértéke is. Mindez csak a pestis miatt? Kétségtelen : a halálos járvány kulminációs pontja a korabeli társadalom különböző területei morális változásainak, de ez csak annyit jelent, hogy az etikai felfogás folyamatban lévő átalakulása tükröződik benne. Gazdasági-termelési alap és szociális szerkezet mindig meghatározó, a korra specielisan jellemző erkölcsiséget hoz létre, az erkölcs két oldalának /kialakult normák és szokások - illetve e normákhoz és szokásokhoz való viszonyulás/ dialektikájában. Egy új társadalmi felépítés így szükségszerűen magával hozza az erkölcsi mértékek, szabályok, normák olyanfajta rendjét és szövevényét, amely nem volt jellemző még egyetlen más előző társadalmiságra sem.

Melyek azok az erkölcsi elvek, amelyek a XIV. sz-i Itália etikai arculatát megszabták? Az átalakulás korai szakaszában vagyunk, a kora-reneszánsz még nem tükrözi a már fejlődésben lévő új ellentmondásokat, legfeljebb áttételes módon. Erkölcsi elveiben és ítéleteiben a kora-reneszánsz immanens etikai relativizmusa jelentkezik, amely a *Dekameron*nak is legfontosabb bázisa. A megítélések relativizmusa nem jelent azonban erkölcsi anarchiát, csupán a statikus értékrend bomlik fel, a "mit szabad? mit nem szabad?" helyére a "hogyan szabad?" kerül. A feltörekvő polgárság önigazolási kényszerével találkozunk itt, s ez az új osztály kezdetben igazolni is tudja ezt a relativizmust.

Már a "dolce stil nuovo" költői is az új polgári etika keresésén fáradoznak. Az averroizmus hatása, a "veritas duplex" elismerése kialakítja a "nemesség" új fogalmát; Guinizelli és Cavalcanti költészete azonban filozófiailag elvont, konkrét társadalmiságtól mentes. Éppen Boccaccio kora az, amely az egyre táruló világot

már nem félelemmel és misztikus érdeklődéssel szemléli, hanem felismeri azokat a realitásokat és egyben lehetőségeket, amelyeket távoli népek, másfajta társadalmak megismerése nyújt. A nagy utazók /Marco Polo, Odorico/ már természetesnek veszik, hogy más vallási eszmék is hiveket vonzhatnak, más szokások is helyénvalóak lehetnek, erkölcstelennek csupán a személyes érdekeiket sértő megnyilvánulásokat tekintik, mint például az idegenek, kereskedők kirablását. Egyébként is a keresztény ideológia hanyatlásának kora ez, amit legjobban az egyházszakadások jeleznek. A nesztoriánusok, jakobiták stb. nem ismerik el többé a pápát a kereszténység fejének. Másfelől megszűnik a keresztény vallás vonzása, sőt, Prescobaldi a *Viaggi in Terra Santa del secolo XIV* /Utazás a Szentföldön a XIV. században/ című munkájában arról tudósít, hogy Kairóban és Alexandriában 25 illetve 60 ezer hitehagyott keresztényt talált. Bomlasztó volt a keresztény ideológiára az ázsiai keresztények diaszpórahelyzetének felismerése is, azaz, hogy ezeknek ugyanugy kell élniük, mint például Európában a zsidóságnak.

A *Dekameron*ban csak Közel-keleti tárgyú novellák szerepelnek, a földrajzi közelség ezeknek nagyobb realitást kölcsönöz. Szaladin szultán és a többi Közel-keleti figura Boccacciónál nem esnek más megítélés alá, mint az itáliai s általában véve az európai, keresztény szereplők. Egyáltalán, van-e a *Dekameron*ban valamilyen erkölcsi ítélkezés? A korá-reneszánsz immanens etikai relativizmusa lehetővé teszi-e morális értékrend kialakítását? Heller Ágnes véleménye szerint a novelláskötetben világos, értelmes és igazságos értékhierarchiát találunk, amelyet csak időnként zavarnak meg bicsaklások, amelyek azonban magából a korból fakadnak /HELLER. 1971./. Szerintem ezek éppen emiatt nem tekinthetők bicsaklásoknak. A reneszánsz gondolkodás kezdeti stádiumában nem

akar szilárd erkölcsi elveket létrehozni, általános szentenciákról sem beszélhetünk. Az értékrend meghatározója mindenekelőtt a konkrét helyzet és a szubjektum. A megítélés módja pedig általában a tolerancia. A kora-reneszánsz ember nagyjából nem háborodik fel azon sem, amit elítél. Hozzászókot a vérhez, gyilkossághoz, brutalitáshoz. Mindennapjainak részei ezek, gondoljunk csak Cellini önéletrajzára.

A reneszánsz hanyatlása idején, a manierizmusban kerül majd előtérbe a sztoikus morál, főleg a manierizmus jobboldali ágában, általában az ezoterikus tendenciákkal szemben. Érdekes módon már a kora-reneszánszban is hasonló jegyekkel találkozunk, emez a határtalan optimizmus, amaz a tapasztalaton nyugvó pesszimizmus eredménye. Ez a tolerancián alapuló felfogás azonban nem nevezhető klasszikus értelemben vett sztoicizmusnak. Heller Ágnes szerint "Az erény öncélúságának sztoikus-epikureus gondolata nem az antik sztoicizmus és epikureizmus individuális moralizmusából, hanem a reneszánsz társadalom konkrét erkölcsiségének talajából nő ki" s például "Boccaccio hőieinek sztoikus-epikureus tartása is csak az adott közösségen belül értelmezhető" /HELLER, 1971/.

S valóban: az antik kultúra és szellemiség felforduló reneszánsz erkölcsi vonatkozásokban már nem talál ideálokat az antikvitásban. Egyáltalában, nem is keres már ideálokat, csak a gyakorlat szempontját veszi figyelembe. Az egész antikvitáson áthúzódik, mint fő eszmény, a boldogság elérésének gondolata. A reneszánszban viszont a boldogság már nem etikai kategória többé, a mindennapi élet fogalmai közé csatlakozik. Morális hatása csupán a már felbomló antikvitásnak van: gondoljunk Apuleius nagy népszerűségére akitől Boccaccio is több történetet átvett.

Jelentős kutatási terület lehet a továbbiakban /ezuton is köszönöm Koltay-Kastner Jenő tanácsait/ a hellenisztikus /különösképpen a kisázsiai/ irodalom és filozófia etikai felfogásának vizsgálata. Több jel is ar-

ra mutat, hogy a reneszánszbeli gyakorlati morál kialakulásában döntő jelentőségű volt az /egyelőre csak ilyen tág megjelöléssel/ i.sz. I. évezred során kialakult és öntörvényei alapján fejlődött kisázsiai erkölcskoncepció. Az áthatás közvetítő közege természetesen az itáliai kereskedő-réteg lehetett.

A reneszánsz morál tehát gyakorlati. A változás korának kettősségét hordja magán, alapja egyrészt a középkorból megőrződött népi morál, másrészt a kapitalizálódási folyamat teremtette új erkölcsi gyakorlat. Előbbinek bizonyos szokások fennmaradása, utóbbinak a magántulajdon jellegének változásával a családi és emberi kapcsolatok átalakulása a legfőbb jegyei.

A középkoron át megőrződött vagy éppenséggel ekkor kialakult szokások sokszor a vallás, az egyházi befolyás ellen irányulnak. A házasságkötés hivatalos aktusa például egészen a XVII. század kezdetéig a nyilvános együvéfeküvés; a nászágym szimbolizálja a családi életet, s e szokásba sokáig az egyháznak is bele kell nyugodnia: a pap a nászágym megszentelésével érvényesíti a házasságot. A *Dekameron* un. "fülemüle"-történetében /5. nap, 4. novella/ a szülők reggel rajtacsipik az egy ágyban fekvő szerelmeseket, ám az apa nem csap patáliát, áldását adja a fiatalokra, mintegy legalizálja a történeteket. Ebben viszont szerepet játszik az, hogy az ifjú "nemes ember s gazdag" - s ez már a kettősség másik oldala -, nem esik tehát csorba a családi tekintélyen. Vagy jelentős példaként, hogy a kor embere a szeméremről egészen szabados felfogást vall, az egymás előtti öltözköztetés akár különböző társadalmi rétegek, sőt osztályok között is természetes. Jelentkezik ez a reneszánsz divatban is, amely mindkét nemnél egyfajta erotikus expanzió felé tendál:

a ruházat kiemeli az ingerlő testrészeket, a nők sokszor egész mellüket fedetlenül hagyják. A kilencedik nap hatodik novellájának, az emlékezetes éjszakai csere-berének is kiindulópontja, hogy a két nemes ifju egy szobában alszik a szállást adó fogadóssal, feleségével és leányával.

Erotikus expanzió egyfelől, másrészt a házasság jellegének átalakulása. Engels szavaival, a reneszánszkori házasság "korántsem az egyéni nemi szerelem gyümölcse volt ... hiszen a házasságok az előnyösség szempontjából kötött megállapodások voltak ... A házasság osztályházasság maradt, de az osztályon belül a részeseknek megadták a választás bizonyos foku szabadságát. És papíron, a morális elméletben, valamint a költői ábrázolásban is, mindennél megdönthetlenebbül áll a tétel, hogy erkölcstelen minden házasság, amely nem kölcsönös nemi szerelmen és nem a házasfelek valóban szabad megegyezésén nyugszik." /ENGELS, 1970./

Nem az érdekházasság fogalma új itt, a házasság már kialakulásakor tulajdonképpen érdekek alapján nyugvó társulás volt, határozott célja "olyan gyermekek nemzése, akiknél az apaság vitathatatlan ... mert e gyermekek fognak egykor, mint vérszerinti örökösök, az apai vagyonba lépni." /ENGELS 4. o./ Az érdekházasság tartalmában változik a középkorhoz képest, amikor a szilárdan elzárt osztályok egymás közötti kapcsolata eleve kizárt volt ebből a szempontból.

Engels nem "szerelmet", hanem "nemi szerelmet" emleget. A házasság szempontjából valóban ez utóbbi ekkor a döntő. A lovagkor letűntével sok esetben nevetségessé válik a lelki szerelem, ami addig sem volt a házasság alapja. Néhány novella kapcsán látni fogjuk, mennyire a biológiai oldal dominál a forfi-nő kapcsolatban. Ha

a házasságok érdekházasságok is sok esetben, erről a házasságok nem vesznek tudomást.

A további vizsgálódás érdekes területe lehet a különböző újlatin /francia, provenzál stb./ középkori lovag költészet. Eduard Fuchs szerint "valódi lovagi szerelem a házassággal egyenesen összeegyeztethetetlen". /FUCHS; é.n./ Ezt példák sokasága cáfolja, más példák viszont igazolják. Mindenféle prekoncepciózus szándék nélkül: ez a kettősség valószínűleg a troubadour-költészet /és megfélelői/ ki-nem-teljesedésének következménye.

A *Dekameron* tele van olyan történetekkel, amelyek különböző módokon lefolyt házasságtörésekről szólnak, egy egész napon keresztül csak erről szóló novellákat mesél a tiz szereplő. A házasságtörésnek azonban mindig van pozitív oldala: a felmentést valamennyi esetben az emberi "természet hatalma" /Boccaccio kedvenc és sokat használt kifejezése; értsd: biológiai igények és elvárások/ adja.

"Boccaccio pikáns történeteinek rengetegében egyetlen olyan ölelkezés sincsen, ahol az élvezet ne lett volna kétoldalú" - írja Heller Ágnes *A reneszánsz ember* című könyvében /HELLER, 1971/ A már a bevezetőben is említett kölcsönösség tehát az egyik legfontosabb feltétel. Ebben a kérdésben viszont több ellentmondást is felfedezhetünk. A negyedik nap nyolcadik novellájában az egymástól két évre elváló szerelmesek külön utakat futnak be: a külföldön tanuló diák megőrzi szerelmét, ugymond "hüség", az otthon maradó lány viszont egy idő elteltével elfelejti kedvesét, férjhez megy "valamely derék ifjuhoz", azaz: engedelmeskedik, egyrészt a "természet hatalmának", másrészt a szülői akaratnak. A visszatérő Girolamo, akire Salvestra már csak alig-alig emlékszik, egy éjjel beszökik a házasság szobájába s - figyeljünk! - "mikor úgy hallotta, hogy a férj elaludt, odament, hol Salvestrát lefeküdni látta, s k e z é t a n n a k m e l l é r e h e l y e z v é n, halkan szólott." Azaz: a két évig tartó állhatatos szerelemnek is a nemi vágy

volt tulajdonképpeni éltetője, s Girolamo egyetlen dolgot kér csak volt kedvesétől: hogy kevés időre mellé fekheessen. Salvestra előbb elutasítaná: "elmúlt már amaz idő, mikor gyermekek lévén, szabad volt szeretnünk egymást; mint látod, férjes asszony vagyok; miért is nem szabad immár más férfiakra vágyakoznom, mint férjemre." A lánynál tehát szintén a nemi oldal, a "vágyakozás" dominál: a házasság nem a nemi szerelem gyümölcse, viszont a nemi szerelem gyakorlata a tulajdonképpeni fenntartója, bizonyítéka.

Hogy állunk itt a kölcsönösséggel? Talán az egyetlen olyan Dekameron-novella ez, amelyben a háromszög a férj ugymond "sikerével" végződik. A lány mellett fekvő fiu - meghal. Mégsem katartikus itt a befejezés, hiszen még magyarázkodásokra van szükség, míg az úgy teljesen elsimul.

A kölcsönösség egyik ellentmondása tehát a viszonzás kérdésében rejlik. A Dekameron etikai értékrendjében a valós figura a lány, a fiu ábrázolása egyébként is elnagyolt, mindenesetre ő végülis arra kényszerülne, hogy egyaránt küzdjön a "természet hatalmával", illetve az "új típusu" érdekházasság egy formájával. Ezt viszont a boccaccioi értékrendben értelmetlennek és érthetetlennek tekinthetjük.

Heller Ágnes véleménye szerint a Dekameron értékrendje alapján az un. "harmadiknak" ártani csak akkor lehet, ha megérdemli. Negatív tulajdonságok lehetnek: elsősorban a nem kielégítő szexualitás, a féltékenység, zsarnokság, kapzsiság és - az ostobaság. Közismert a hetedik nap második novellája, melyben a feleség férje jelenlétében - aki egy hordót tisztít-sőt dirigálva szeretkezik. A férj egyetlen bűne: ostobasága. De, mert nem jön rá, mi történik körülötte, az egészről tulajdonképpen semmi kára nem származik. A férfi más területeken való ügyetlenségét,

bukdácslását a *Dekameron*ban többször is az illető becsapása révén történő szeretkezéssel "bünteti" a nő, de minden fajta büntető szándék nélkül, csupán saját szükségletei szerint.

Eduard Fuchs véleménye szerint a reneszánszban "hatványozott nemi tevékenység lett a normális mind a két nem számára és egyszersmind értékhatározó az általános tisztelet szempontjából." /FUCHS, u.o./ Ez a szépen hangzó megállapítás természetesen nem lehet igaz, hiszen az egyik legalapvetőbb ösztönre épülő cselekvés nem lehet kordivat függvénye, az viszont kétségtelen, hogy ebben az időben terjed el nyílt formában a nemi életéről való eszmecsere, amely a Quattrocentótól kezdve az irodalomban is egyre gyakrabban jelentkezik, a *Dekameron* több ilyen alkotáshoz képest apácáknak való olvasmány. Leghírhedtebb ebből a szempontból Beccadelli Hermaphroditusa, de itt említhetjük /mutatis mutandis/ Navarrai Margit Heptameronját, Dovizi drámáit, Poggiót, s így tovább a reneszánsz korán át egészen Wycherley-ig. Egyébként is: a reneszánsz szépségideálja a némi életre legalkalmasabb nő, a minél teltebb formák, egyes korszakokban pedig maga a terhesség állapota. A szerelem fogalma mindenesetre nagyobb részt a szexualitást foglalja magában, a viszonzás vágya fizikai, a szerelmi kapcsolatok tulajdonképpen egy kölcsönös öncél jegyében születnek. A cél: a test megszerzése, de nem annak birtoklása, a féltékenység /ha van/ szintén csak fizikai jellegű.

Részletesebben lehetne foglalkozni a biológiai és a szentimentális szerelmi érzés kapcsolata irodalmi tükrözéséről, tágabb történetiségben is /az antikvitás klasszikus szerelmi költészete, főleg Catullus/. Ezt azonban nem értem feladatomnak. Mindenesetre annyit: a szexualitás természetesen nem a reneszánsz "találmánya".

Hogy mennyire dominál a testiség, még a házasságban is szinte csak az, arra a legjobb példa a nyolcadik nap nyolcadik novellája, amelyben két barát az egymás feleségeivel létrejött kapcsolatait úgy oldja meg, hogy legalizálja ezeket: "És ettől fogva mindegyik menyecskének két férje volt, s mindegyik férjnek két felesége, ennek miatta pedig soha semminemű civakodás, avagy pörlekedés nem volt közöttük." Egyfajta csoportházasság jön itt létre, mindkét férjnek és feleségnek természetes és ideális állapot. Ez mintegy kiküszöbölni látszik a monogám házasság természetszerű ellentmondásait, amelyek következtében a házasságtörés és a prostitúció, a monogám házasságra épülő társadalmi élet mindmáig kiküszöbölhetetlen jelenségei létrejöttek. A harmónia megteremtésére irányuló bármely eszköz a Dekameronban morális igazolást kap, ha kell a törvények megváltoztatása árán is. Mi sem igazolja jobban az erkölcsre vonatkozó törvények - tehát maga az erkölcs - relativitását, mint a hatodik nap hetedik novellája, ahol egy házasságtörő asszony nyilvános igazolást kap, s ügyes bírák előtti szónoklata révén eléri, hogy a hűtlen nőkkel szembeni szankciókat, jogos indok esetén, eltöröljék. Madonna Filippa azzal érvel, hogy a nő természeténél fogva nagyobb szexuális igényekkel rendelkezik, mint a férfi, s bár férjének semmi szemrehányást sem tehet, mégis, úgy érzi, feleslege marad. S ezt "a kutyáknak vessem talán? - kérdezi. - Nem sokkalta jobb-e odaajándékoznom a mondott nemes urnak, ki a világon mindennél jobban szeret, mint engedni, hogy veszendőbe menjen, avagy elpusztuljon?"

A Dekameron novellái, egyetlen nap történeteinek kivételével, nagyrészt un. "happy ending"-gel végződnek. Ez a szerelmi történetek esetében általában a házasságot jelenti. Az ötödik napon olyan elbeszéléseket kell választaniuk a szereplőknek, melyekben "olyan szerelmesekről létszen szó, kik kemény és siralmas megpróbáltatások után

megnyerték boldogságukat." A tíz novella közül kilenc végződik házassággal, s csupán egy olyan akad ezek között, ahol ez nem mindkét fél akaratából történik. A sorrendben is tizedik novella viszont egészen más jellegű. Itt találhatunk példát a Heller Ágnes által említett "értékrenden belüli bicsaklásra." Feleség megcsalja homoszexuális férjet, aki megtalálja Szeretőt, megtetszik neki, s egy bőséges vacsora közös elfogyasztása után hármasan térnek nyugovóra, s mint a novellát előadó Dioneo a történet elmesélése után mondja: "mikor másnap reggel a fiu lent járt már a piacon, éppenséggel nem tudta volna megmondani, melyik mulatta vele magát többet az éjszaka, a feleség-e vagy a férj."

Ez a bicsaklás is magyarázható lenne, viszont a tematika szempontjából semmi esetre sem az. Ez viszont már bizonyos mértékig strukturális kérdés. Az erkölcsi tartalom vonatkozásában ez a novella is belehelyezhető a *boccaccioi értékrendbe*, az immanens sztoikus-epikureus magatartás és a toleráns hozzáállás szempontjából. S egy szempontból mindenképpen: az ölekezés itt is valamennyi résztvevőnek élvezetet szerez, s megint vissza kell térni a "természet hatalma" fogalomhoz: ebben az esetben is ez diadalmaskodik.

Nézzük meg Boccaccio értékrendjét az erkölcselmélet szélső kategóriái: a moralitás, illetve a legalitás szempontjából. A moralitás álláspontja: a világ rossz, erkölcs nincs stb. stb. A legalitásé: a fennálló erkölcsi rend mindig helyes, az a jó, ami van. /v.ö. HELLER, 1971/ Boccaccio-nál, éppen mert konzekvens erkölcsi ítéletekkel a Dekameronban nem találkozunk, csak közbülső állapotokról beszélhetünk. Kétségtelen viszont, s ezt főleg a tematika sugallja, hogy a sztoikus-epikureus vonal következtében mindenképpen a legalitás álláspontja felé közeledik, s ez szoros összefüggésben áll a társadalmi élet érlelődő kompromisszu-

maival, azzal a jelenséggel, hogy a meginduló kapitalizálódás nem teljeseodik ki, ahogy nem sikerülhet az emberközpontru társadalmiság létrehozása sem. "Az érzékiségből kinövvő okosság" /Szauder József kifejezése/ megteremti ugyan a maga fakultatív erkölcsi törvényeit, de ez az ideális állapot, mint Engels megállapításából is lártuk, egyre inkább csak a morális elméletben, illetve az irodalmi alkotásokban marad jelen. /v.ö. SZAUDER, 1963./ A gyakorlati etika tehát nem szilárdulhat meg, egyre inkább elméletivé válik.

Az első nap harmadik novellája, azt hiszem, szimbolikus jelentőségű a Dekameron egésze etikai felfogásának magyarázatához. A zsidó Melkizedek és a három gyűrű története ez, melyben "egy ... gazdag zsidó, ki uzsoráskodásból élt Alexandriában", ügyes válaszával elnyeri Szaladin szultán rokonszenvét, s a szükséges pénzt is megkapja tőle. A történet lényege: mindhárom világvallás /a keresztény, a mohamedán, és a zsidó/ egy közös töről fakad, s immár kiderithetetlen, melyik is az igazi. Tekinthejtük ezt csupán vallási kompromisszumnak, de akár a két különböző társadalmi osztály megbékélésének is. És a Dekameron egésze szemszögéből olyan etikai hozzáállásnak, amely alternatívákat kínál mindefajta emberi cselekvés számára, abban az esetben, ha nem teremt konfliktusokat, s kölcsönös elégedettséggel járhat.

Johannes tranquillitatum - így nevezték korársai Boccacciót. Szauder szerint: "Moralizálni akar a legkevésbé, mert az emberi cselekvésnek a rugóit keresi csupán." S a mű egésze: "teljesen elfogulatlan, szinte minden polémikus hév nélkül kirajzolódó autonóm emberi-polgári világkép, melynek gyökerei az ösztönvilágban kapaszkodnak meg." /SZAUDER, 1963./

Vizsgálódásom némiképp egyoldalú. A dominancia elvét figyelembe véve nem tértem ki olyan novellák tárgyalására, melyekben férfi és nő kapcsolatában a szexualitás látszólag háttérben marad. Ez egy komplexebb elemzés problematikájához kapcsolódhat.

A XIV. századi Itália még erkölcsi harmóniára törekszik, ennek létrehozása azonban természetesen csak ábránd marad, éppen saját ellentmondásai következtében. Boccaccio még teljesen természetes módon bizza az olvasóra, kora társadalmára, az erkölcsi ítélkezést: bízik bennük.

I R O D A L O M

- Baldassare Castiglione: *Az udvari ember*, Budapest, 194?, Franklin
- Francesco De Sanctis: *Storia della letteratura italiana*, I. vol., Milano, 1943, "Barion"
- Friedrich Engels: *A család, a magántulajdon és az állam eredete* /Marx-Engels művei, 21. k., Budapest, 1970, Kossuth
- Faragó Péterné: *A keleti utazások és a reneszánsz kori olasz polgárság ideológiája* /Renaissance tanulmányok, szerk.: Kardos Tibor, Budapest, 1957, Akadémiai/
- Eduard Fuchs: *Az újkor erkölcstörténete* I. k. Renaissance, Budapest, é.n., Világirodalom-kiadás
- Heller Ágnes: *A reneszánsz ember*, Budapest, 1971, Akadémiai
- Heller Ágnes: *A szándéktól a következményig*, Budapest, 1970., Magvető
- Jászi Oszkár: *Művészet és erkölcs*, Budapest, 1904., Poltzer Zsigmond és fia kiadása /Társadalomtudományi Könyvtár/
- Klanczay Tibor: *A reneszánsz válsága és a manierizmus*, Budapest, 1970, MTA Irodalomtudományi Intézet /Reneszánsz füzetek, 4./
Az olasz reneszánsz irodalomelmélete, szerk.: Koltay-Kastner Jenő, Budapest, 1970, Akadémiai
- Ernest Legouve: *A nők erkölcsi története*, Budapest, 1880, Franklin
- Ligeti Sándor: *Az erkölcs keletkezése és fejlődése*, Dicsőszentmárton, 1928, saját kiadás
- Rezekes Román: *A művészet és erkölcs surlódásának végső alapjai*, Budapest, 1944., /Bölcséleti Közlemények, 10./
- Sallay Géza: *Eretnekmozgalmak és az olasz polgárság vallásos krízise a Trecento végéig* /Renaissance tanulmányok, szerk.: Kardos Tibor, Budapest, 1957, Akadémiai/
- Szauder József: *Boccaccio* /Olasz irodalom - magyar irodalom, Budapest, 1963, Európa/
- Zoltványi Irén: *Erotika és irodalom*, Budapest, 1924, Szent-István-Társulat
- A Dekameronból idézett részek Révay József fordításai.

Vásárhelyi Judit:

ZSÁMBOKI JÁNOS A CICEROI IMITÁCIÓRÓL

Az antik tudománynak és művészetnek a reneszánsz korszakában központi szerepe volt; az antik kultúra volt a polgárság legfontosabb fegyvere a középkori világnézettel szemben. Felelevenítése különböző módon és mértékben ment véhne. Az antik irodalmi művek ujrafelfedezésén, kiadásán, kommentálásán kívül, a középkori latin nyelvvel szemben az ókori, tiszta klasszikus latinnak a felujtása a humanisták egyik legfőbb célja volt. A legtökéletesebb szónokként elismert Cicero nyelvének és művészetének imitálása ezért vált központi elméleti és gyakorlati kérdéssé a reneszánsz korszakában. A reneszánsz elején még nem csak stilisztát láttak benne, - gondoljunk Petrarca hozzáírt leveleire, melyben életével, inconstantiajával ugyan elégedetlennek vallotta magát -, de szelleméről, szónoki képességeiről igen elismerően nyilatkozott. Később - amikor a humanizmus már jobban elterjedt és Cicero még nagyobb súlyt kapott az iskolai tananyagban, a stilisztikai ciceronianizmus váltotta fel a reneszánsz kezdeti, Cicero filozófiai munkásságát tisztelő irányzatát.

A ciceroi imitációról a cinquecento korában Cortesi és Politiano, majd Bembo és Pico, della Mirandola, majd a németalföldi Erasmus és Scaliger között folyt vita. E kérdésről egy magyar humanista is írt egy jelentős művet: a pályája kezdetén álló Zsámboki János, aki később Ferdinánd, majd Miksa császár könyvtárosa, udvari történetírója és orvosa lett, s akinek nevéhez rengeteg görög és latin antik auctor szövegkiadása fűződik.

Irodalomra vonatkozó elméleti nézetei elsősorban a Johannes Sturm iskolájában eltöltött egy esztendő, illetve a többszöri páduai tartózkodása idején alakultak ki. Mint ismeretes, Sturm strassburgi iskolájában főleg Ciceróból kiinduló retorikai képzés folyt. A cicerói eloquentia és a tiszta latin stilus elsajátítását célozták a diákok rögtönzött beszédei, vetélkedései is. Zsámboki is itt ismerte meg a szónoklás művészetét, s Cicero és Sturm iránti tisztelete és rajongása is itt fogant. Tübbiszöri, többéves páduai tartózkodása során az orvostudomány mellett az Arisztotelészt magyarázó Robortellónál folytatott filozófiai és görög, latin tanulmányokat. Arisztotelész, Horatius poétikai nézetei, s az olasz humanisták irodalom-elméleti munkássága ekkor tárult fel igazán előtte.

Retorika iránti érdeklődése és Cicero művészetének tisztelete itt is megmaradt, ennek ékes bizonyítéka a Párizsban 1561-ben megjelent *De imitatione Ceceroniana dialogi tres* /Három dialógus a cicerói imitációról/ című műve, melyet meghalt tanítványa, Bona György emlékének szentelve Jakob Fuggernek ajánlott.

A dialógus szereplőinek: Bona Györgynek és Zsámbokinak a beszélgetése először általánosságban folyik az imitációról, a humanizmus egyik döntő fontosságú alkotói módszerének értelmezéséről, amellyel a tanítvány Bona szerint minden arstot jellemezni lehet.

Létezésének szükségességét Zsámboki következőképpen magyarázza:

"Mindennek a szülője a természet, amely minden dolgot elindít és véghez visz, és amelyből mindenek részesülnek, úgy örvendezik, hogy eközben úgy tűnik, magával viaskodik és nagy buzgalommal és pontossággal nemz és csiszol ki némely dolgokat, másokat pedig kimerülve és elfeledkezve magáról hanyagul hoz létre, mint akit elhagyott az ereje ... Más dolgokban is nyilvánvaló ez, melyeket a föld

szül ..., sőt az észtól megfosztott élőlényekben is, az áhitott eloquentia dicsőségében is annyira sokarcuan, annyira különböző módon terjeszti ki a természet magát, hogy különös adományában, mellyel elválaszt minket a többi élőlénytől, ugyanannyi változat jelenik meg, mint ahány fej, ahány tudat van. ... Ha mindenkiben egyformán tökéletes lenne, ha mindenkiben tökéletesen meglennének a beszéd ékei és más dolgok ékességei: semmi tér nem maradna törekvéseinknek és fáradozásunknak: ebben az állapotban egyformán juttatna a természet sok kellemetlen dolgot is."

A gondolatnak a sztoikus panteizmus felfogásához való hasonlósága világos. Amiképpen Cicero az ész a természetnek emberben való megjelenéseként magyarázta, ugy Zsámboki szerint is az emberek közötti különbség sarkallja őket a tökéletesség elérésére. E dialektikus magyarázatot még árnyaltabbá teszi a kereszténység bűnbeesésről szóló tanításának a bekapcsolásával. Zsámboki szerint a bűnbeesés óta az ember sok lehetőségét elvesztette és így messze vissza van vetve a tökéletességtől és visszasírja azt a boldog állapotot, amikor "ha a pogány és a szent dolgokat keverni lehetne, Cicerohoz és Démostenészhez hasonlóan virágoznánk és sok tekintetben felülmulnánk őket." Azon idők elmúltán azonban meg kell elégedni az erőfeszítések hozta kisebb eredményekkel is.

Az ékesszólás képessége választja el az embert időzetünk szerint más élőlényektől, és teszi egyben hasonlóvá a természethez. "Az ékesszólás és a természethez való hasonlóság hirtelen némelyeket úgy fellelkesít, hogy minden tudást, buzgalmat, erőfeszítést a természet követésére fordítanak." A természet imitálása az ars segítségével történhet, az ars tehát az imitáció segítőtársaként jelenik itt meg. Színönymaként használja Zsámboki a *observatio* - 'megfigyelés' és az *experientia* - 'tapasztalás' fogalmakkal, mivel az imitáció összetevőit állan-

dó megfigyelésben és a példák sokaságában látja. Egyenlővé teszi az arisztotelészi mimézissel és a szerinte annak megfelelő platoni tekhnével. "A költészet ars, mely teljes egészében a természet imitációjában és mások példáinak követésében valósul meg."

A fogalmak sajátos keveredésével találja itt magát szemben az ember. Az arisztotelészi mimézis eredetileg az emberi élet szavak segítségével való utánzását jelentette. Értelmezését tekintve Zsámboki is a reneszánsz felfogások képére formálta Arisztotelész tanítását. Panteisztikus filozófiai magyarázatával a természet szavakkal való utánzásának elméletét látja benne, és így az imitáció részének tekinti, mely szerinte a természetutánzáson kívül példák utánzását is magába foglalja. Az ars is kétértelmű, jelenti a költészetet és történetírást, mint művészetet, de jelenti azt a mesterségbeli tudást is, mely az előbbi értelemben vett ars tökéletes megvalósítását lehetővé teszi az imitáció alkotói módszere segítségével.

Az imitáció általános felfogásának megvilágítása után a retorikában megvalósítandó imitációra és Cicero utánzásának problémáira tér át Zsámboki.

Elsőként az anyanyelven való ékesszólás kérdését tárgyalja. Kifejti, hogy a latin eloquentia virágzása természetes volt, hiszen a rómaiak saját nyelvükön szónokoltak, a humanizmus korában viszont az anyanyelv és a latin kettőssége igen nagy nehézségeket okoz. Ezért kell a latin nyelv imitációja segítségével az anyanyelvet is felékesíteni. Itt említjük, hogy a spanyol Vives és a francia Du Bellay is hasonlóan vélekedtek e kérdésről.

Ujra a latin és görög eloquentiára térve Zsámboki a nehézségek egyik fő forrását a grammatika és a retorika ellentétében látja. Nem mindent használhat az orator, amit a grammatika megenged. Nem elég tehát csak a grammatikát tudni ahhoz, hogy valaki ékesszóló legyen. Ennek

az állításnak igazolásául azokat a görögül írókat hozza fel példaként, akik megismerkedvén a grammatika szabályaival, rögtön beszédekent ontanak, pedig "Homérosz és Démoszthenész nem nyilvánítaná őket görögöknek, hanem perzsáknak, frigeeknek, szkitáknak és germánoknak, ugyanígy ítélkeznek egy magyarról egy germán, egy oláhról egy olasz", stb. Így az egyes nyelvek sajátosságai mellett a beszéd-módot is igen mélyen - példák tanulmányozásával - meg kell ismerni. Ebből a célból szükség van az *ingenium*ra. Ennek párosulnia kell az *ars*-szal. A kérdést: "Naturā fieret laudabile carmen an arte" már Horatius is felvetette, Zsámboki válasza hozzá hasonlóan a két komponens együttes meglétét és hatását hangsúlyozza.

Az *ingenium*ban való különbözőség okozza, hogy sokkal többen törekszenek az ékesszólásra, mint ahányan meg tudják valósítani. S ha Cicerót utolérni és elhagyni senki se tudja, mégis törekedni kell arra, hogy eljussunk odáig, "hogy közepesen írjunk és hasonlókká váljunk azokhoz, akik miután sokat voltak a napon és lesültek, ha fedél alá huzódnak, a lesülés nyomát ott is magukon viselik."

E kijelentés nagyon megnyugtatója a mestere előző maximalistább követelményrendszerétől kissé visszariadt Bonát, aki ezek után az imitáció mibenlétéről kíván hallani.

A II. dialógus az imitáció folyamatát jellemzi és a tulajdonképpeni "imitatio Ciceroniana" magyarázatát és genezisét adja. Zsámboki a Cicerónak tulajdonított *Ad Herennium* című retorikai kézikönyv imitációmeghatározását idézi, mely szerint "az imitáció az, ami szorgalmas belátással arra ösztönzi az embert, hogy beszédben valakihez hasonlóvá akarjon lenni." A hasonlóság iránti vágyakozás, a belátás, a szorgalom és az akarat /*cupiditas*, *ratio*, *diligentia*, *voluntas*/ idézi elő mások példáinak

követését. Bona kételkedve fogadja Zsámboki szavait, hiszen az igazság legyőzi az utánzást, Platonra hivatkozik, aki nem fogadta el az utánzók művészetét, illetve Horatiusra, aki szolgahadnak tekintette az imitátorokat.

Zsámboki viszont annak bizonygatásával, hogy Cicero művészeténél senki többre nem képes, kitart az imitáció mellett. Georgius kérésére röviden összefoglalja, ki mindenki kötelezte el magát Cicero utánzására: Paolo Cortesi kb. 60 évvel Zsámboki dialógusa előtt majd Bembo a cicerói stílus felelevenítésére és normává tételére tettek kísérletet és kortársaikat Cicero utánzására ösztönözték. Zsámboki utal a Bembo törekvéseit követő vitára is, majd meghatározza, ki az igazi ciceronianus: "aki bármely nyelven tisztán, elegánsan, ékesen, a rétori figurák ismeretében, a kívánt módon, értelmesen szól." Nem helyesli Cicero majmolását, életművét olyan műhelynek tekinti, mely bármely célra jól fel van szerelve."

Georgiusnak további kételyei vannak Cicero utánzásával szemben:

- miért egyedül Cicerót kell utánozni?
- ő is többeket utánzott;
- A Cicerót követőknek nincsen terük, teológiai értekezéseket irnak, a cicerói szónoklatoknak megfelelő stílusban;
- nem szükségszerű, hogy amit mások irnak, az rosszabb a cicerói stílusnál;
- miért pont Cicerót kell utánozni, aki erőtlen és felfuvalkodott ember volt?
- a legjobbat csak több dologból lehet kiválasztani.

E kételyek tulajdonképpen a Bembo - Pico della Mirandola vita fő ütközőpontjait érintik. Zsámboki meg is jegyzi, hogy nem Bona találmányai ezek a kérdések. Elismeri, hogy Cicero is több forrásból merített, hibái is voltak, "de Istentől adott természet" volt benne, mely

segítségével megfékezte hibáit, erényekre törekedve minden dologban kiművelte magát. Nem tartja érdemesnek felolvasztani és újra formába önteni mindazt a kincset, mely Cicero művészetében felhalmozódott, mint ahogy Apelles Venus-szobrán - melyben minden testrész a legtökéletesebb különböző minták alapján készült -, sem érdemes keresni, honnan valók az egyes részek, hanem példának kell tekinteni. Azt is elismeri, hogy Cicero valóban fennhéjázó ember volt, művészetét azonban, mint a legtökéletesebbet, mindenképpen utánzásra méltónak tartja. Az egyes dolgok több forrásból való kiválasztása helyett Cicero tüzetes megismerésére szólít fel, az egység, az egyes elemek szerves együtt-megvalósulásának a tanulmányozását könnyebbnek gondolja, mint egyes többfelől megragadott jelenségek megismerését.

Ezek az elvek lényegében megegyeznek Bembonak az érveivel. Neki is ez a gondolatmenete, hogy a latin ékeszölést csak imitációval lehet elsajátítani, okosan csak egyet, a legtökéletesebbet lehet és érdemes utánozni, Cicero a legtökéletesebb.

A harmadik rész ugyan módszertani tanítás kíván lenni, mégsem nélkülözi az általánosabb, elméleti fejtegetéseket sem. Zsámboki először a tökéletes szónoknak tekintett Cicero portréját rajzolja meg. Az ésszerűen cselekvő, mindig a kötelességét szem előtt tartó embert ünnepli benne, aki kötelességét a legmagasabb fokon teljesítette beszédeiben is. Dicsőséget nemcsak e nagyrészt erkölcsi dolgokkal nyert, hanem a műveiben megvalósuló harmóniával és ritmikus összhanggal, mely a lélek és a fül számára kellemes érzetet kelt. Emlékeztet e gondolat Arisztotelész harmoniáról szóló tanítására. A ritmikus összhang, a ritmusnak a beszédben való szükségszerű jelenlétét Zsámboki a művészet "megindító és tanító" funkciójával

igazolja. E gondolatot továbbfűzve megengedhetőnek tartja, hogy a beszéd keillemes volta érdekében a költőktől és a muzsikustól is példát vegyen az orator. A korabeli olasz retorikákban olyan sokat vitatott kérdés, hogy a művészet gyönyörködtet, tanít vagy megindít, így Zsám-bokinál is felbukkan.

A továbbiakban az universalis és a singularis, azaz az általános és egyedi imitáció kérdéskörére tér át Zsám-boki. Hogyha az alkotó *egy* elődművész módszerével és anyagával él, az az általános imitáció. A singuláris imitáció tágabb teret enged az alkotóegyéniségnek, hiszen a másoktól átvett egyes dolgokon kívül saját megfigyelésre is szüksége van, illetve, ha anyag szempontjából nyilvánvaló is az átvétel, a tractatio, az anyag kezelése szempontjából az eredmény mégis eltér az eredetitől. Erre Vergilius példáját hozza, aki Homéroszból, Hésziodoszból, Tehokritoszból egyaránt merített. Az átvett elemek kritika és distinctio nélküli használatát Zsám-boki így mindenkoron kerülendőnek tartja.

Az utolsó kérdéskör, amelyet Zsám-boki tárgyal: hogyan megy végbe az imitáció. Az imitátor és az imitált művész között a viszony olyan, mint cliens és patronusa között. A patronus jótéteményeivel úgy kell tudni élni, hogy ne jogtalanul és hálátlanul hasonítsunk át mindent, és ne tűnjék úgy, hogy minden idegen. Mercurius mítoszát idézve a furfangos isten cselekedeteihez hasonló ügyeséget követel az imitátortól. Legyen serény, ismerje meg Cicerot, olvassa végig teljesen. Mercurius békateknőből művészi hangszert faragott, ennek segítségével hajtotta el furfangosan, a rámutató áruló nyomokat eltüntetve nagybácsikájának, Apollónak az ökreit, és babérból tüzet rakván, megsütötte és megette azokat. Az imitatornak hasonlóan kell átalakítania és tápanyagává tenni a Cice-

ro művészetéből csent zsákmányt, hogy még az ugyanabban a szorgalmatosságban forgolódo idősebbek se fedezzék fel a tettét. Nem csoda, hogy itt Zsámboki újra a sztoikusok tanítását idézi. Szerintük két ok létezik: isten és a természet. Istén, mint tűz képes a világon mindent létrehozni. Az imitáló szónokok szemében is mindennek a létrehozó oka Cicero, akinek művészete és példái rejtve kell, hogy megjelenjenek az őt imitálók alkotásaiban. Abszolút tekintély tehát Cicero, aki a mindenkori alkotók tehetségének és arsának viszonylatában tud jelenlenni és hatni a reneszánsz művészetében.

Ahhoz, hogy Cicero művészete valóban gyümölcsöző legyen, a tartalom és forma egységét kell Zsámboki szerint az imitátornak szem előtt tartani. A kettő szoros kapcsolatát igen jól látja: "Materia et forma coniunctissima sunt." A forma megalkotásában a példa Cicero, de Zsámboki hasonló módon látja az imitáció megvalósulását a tartalom tekintetében is, bár ezt részletesen nem fejtegeti.

A mű végén Zsámboki Bembo, Manutius, Sadoletus és Sturm követőjének vallja magát és azokat Beroald, Apuleius, Politiano és Mirandola, az anticiceroniánusok elé helyezi. Erasmust kissé mentegetve említi, mondván, hogyha a problémával tényleg behatóbban foglalkozott volna, másokat biztosan felülmul. De ő az akkor ingadozó egyház iránti buzgalommal lévén elfoglalva, másokat is erre akart inteni. Tehát csak így, sommásan utal az erasmusi Ciceronianus című mű egyik fő gondolatára, mely szerint Cicero beszédmodorát nem lehet a kereszténység korában alkalmazni. Egyébként Zsámboki Erasmus ékes és egyéni stílusáról ugyanitt elragadtatottsággal nyilatkozott.

Sturmról is hosszabban értekezett. Tanítványa figyelmébe ajánlotta az előkészületben levő, Cicero stílusáról szóló munkáját. Sturm méltatásán kívül a szónokok felkészüléséről és gyakorlatairól szóló fejtegetések - a szóbeli gyakorlás, mely nem csak oratiók, hanem költemények előadását is

célul tüzték ki - a sturmi iskolát juttatják az olvasó eszébe.

Zsámboki János Dialógusát nem vitairatnak szánta, hanem az imitáció elméleti és gyakorlati problémáit akarta feltárni. Ezért foglalkozott mindazokkal a kérdésekkel, melyeket az ókori vagy reneszánszkori elméletirők csak részlegesen tárgyaltak.

Igy tőle tanítványa és vele együtt az olvasó is egy- séges képet kaphatott az imitációról.

Az egyes problémákhoz kapcsolódó korabeli felfogá- sokat röviden érintettük, összefoglalásunkban csupán né- hány kérdésre hívnám föl a figyelmet.

Egyik ilyen a sztoicizmushoz való kapcsolat kérdé- se. Mind az imitáció általános elméleti megindolásakor, mind pedig annak magyarázatakor, hogy mit jelentett Cice- ro a humanizmus korának, a filozófiához folyamodott Zsám- boki. Nem csoda ez, hiszen az eklektikus Cicero a sztoá római korszakának legjelentősebb művelője, tehát kézenfek- vő volt, róla éppen az általa művelt filozófiai irány se- gítségével szólni. Zsámboki egyébként éppen legsztoikusabb művét, a *Somnium Scipionis*t a dialógus későbbi kiadásá- hoz csatolva megjelentette. Meg kell azt is említenünk, hogy az ujsztoicizmus tanítását kidolgozó Justus Lip- siusszal később igen jó barátságban volt.

A másik kiemelkedő gondolat az, hogy Zsámboki ugyan elismerte a cicerói imitáció szükségességét, de nem olyan értelemben, mint kora tulzó ciceronianusai tették, akik csak azokat a szintaktikai kifejezéseket fogadták el, melye- ket Cicero is használt. Ezért is nem vetette el Erasmus művét sem, amely lukianoszi stilusban éppen az ilyenfajta tulzó ciceronianusokat vette célba.

S végül ilyen jelentős mozzanat az, hogy Zsámboki dialógusa tárgyilagosan figyelmeztet arra, hogy Cicero

stilusának tökéletessége utolérhetetlen, de ennek ellenére mégis törekedni kell azt a lehető legteljesebben megvalósítani. A reneszánsz emberének nagyra törekvő lelkesedése így ragadható meg Zsámboki művében is.



I R O D A L O M

- Eckhardt Sándor: *A magyar szónokképzés a XVI. századi Strassburgban.* Budapest, 1944.
- Klaniczay Tibor: *Európai és magyar reneszánsz. - A mult nagy korszakai* c. kötetben. Budapest, 1973.
- Varga László: *De operibus philologicis et poeticis Ioannis Sambuci.* Acta Antiqua. 1966. 231-244.
- Varga László: *Quibusnam cum viris doctissimis Europae Sambucus coniunctiones litterarias inierit?* Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis. 1967. 99-115.
- Vargha Anna: *Justus Lipsius és a magyar szellemi élet.* Budapest, 1942.
- Zielinski Tadeusz: *Cicero im Wandel der Jahrhunderte.* 3. Auflage. Leipzig - Berlin, 1912.

Szkárosi Endre:

MŰVÉSZET ÉS EMBERI TELJESSÉG

/B. Castiglione: Az udvari ember/

I. Viselkedés és művészet

Castiglione és a traktátus-irodalom

Milyen okok és erények emelik ki Castiglione művét korának virágzó értekezés-irodalmából, olyannyira, hogy megjelenése után mintegy két századig példátlan siker kísértte Európa-szerte, amit aztán szinte természetszerűleg követett a felejtés vagy az alulértékelés reakciója - s csak e században indult meg az irodalomtörténetben a mű reális értékelését célzó újra felfedezése?

Anélkül, hogy a kor traktátus-irodalmának részletes vizsgálatába mélyednénk, röviden át kell tekinteni e műfaj szerepét. Tul. már a korai humanistáknak is a világ és a vallás jelenségeivel szemben támasztott erős elméleti-tudományos rendszerező igényén, a felújított klasszikus retorika uralta a Quattrocento irodalmoszemléletét is: e retorikus irodalomfelfogással lényegében irodalomnak minősül minden igénnyel megfogalmazott és igényes gondolatokat tartalmazó mű.¹

Toffanin éppen az antikvitás felfedezéséhez fűzi a műfaj előtérbe kerülését: "Tra i generi letterari classici ripresi e rinnovati dall'Umanesimo il piu caratteristico di un'eta e in certo senso il piu originale /proprio per la mancanza di originalita/ e il trattato."² A Quattrocento

első felének ama tendenciáját, mely valóban az alkotó szellem bizonyos válságára utal, az antik szerzők imitációjának vagy pusztán fordításának kánonná emelését tekinti a traktátus-irodalom elterjedése fő okának. A Quattrocento második felében aztán a fordítás kizárólagossága helyett már a komponálás, a rendezés, a szolgálai másolástól való eltérések jelzik az alkotó szellem megélénkülését: amint az új valóság igényei átszövik a hatalmas antik kultúrkör merev tiszteletét.³ Sőt feltűnnek az első vulgáris nyelven írt traktátusok is: úttörő jelentőségűek Alberti értekezései.

Ez már a humanizmuson belül dúló vitákat is jelzi, az imitáció fogalmának átértékelődésével együtt: lassan győz a vulgáris-nyelvűség igénye, a vita már ezentúl az irodalmi nyelvről folyik, s tiltakozások közepette ugyan, de kánonná a nagy toszkán trió imitációja válik /ami ellen elméleti sikon - Castiglione is hevesen küzd/. A klasszikus latin szerzők imitációjának igénye egyre inkább azok gondolatiságára, műveik tartalmára, nem pedig a nyelviségre, szövegformálásra irányul /a platonizmus térhódításával párhuzamosan/⁴. A *Cortegiano* népszerűségének mégsem lehet egyetlen oka a vulgáris-nyelvűség, hiszen utaltunk már Alberti primátusára ebben a vonatkozásban, s érdemes lenne megemlíteni a *Cortegiano* utáni jelentős teljesítményeket is /Della Casa, Tasso, Bruno, stb./

S nem kielégítő magyarázat önmagában Castiglione írásművészete sem, az a - minden elvi tiltakozása ellenére - választékos toszkán nyelven megéledő, archaizmusokkal és dialektális fordulatokkal színezett gazdag nyelvezete, stilusa, mely későbbi korok klasszikusainak is csodálatát váltotta ki /Tassoét, Leopardiét, stb./, s mely máig mutatón is könnyen olvashatóvá tette művét. Nem lehet itt most részletezni Castiglione gyakorlati nyelv-

vi koncepciójának érdemét, de rá kell mutatni, hogy szintetikus nyelvszemlélete és nyelvi toleranciája, mely Cian szerint nemzetszemléletével áll összefüggésben⁵ - bár akkor a toszkán irodalmi nyelvvé válása teljesen még meg nem valósult történelmi szükség volt -, lényegében a legmodernebb ebben a korban.⁶ /Ezt a nyelvfejlődés is visszaigazolja: elég itt a mai olasz köznyelv és a dialektusok viszonyára s az ezzel kapcsolatos vitákra gondolni./

A kitűnő stílus mögött természetesen mélyebb írói, szemléleti erények állnak: a valóságigény és a fantázia termékeny egymásra-hatása, mely emelkedett szellemmel átvilágított kellő konkrétságban kristályosodik ki.⁷

A *Cortegiano* sikerének mélyebb háttere enciklopedizmusigénye, szintézis-jellege, mely egy sajátos korhelyzetben, két világ határán az emberi teljesség mibenlétét igyekszik megfogalmazni, illetve választ próbál keresni arra, hogy mint élhetne tovább a klasszikus reneszansz embereszmény az egyre nyilvánvalóbban megváltozott társadalmi feltételek közepette. Ebben a megközelítésben Castiglione idealizmusa szépen megeleveníti a letűnő klasszikus reneszansz embereszményt; mivel azonban az összegzésbe beleszőődik az új valóság egészen más igényrendszere, Castiglione emberképe távlatba kerül, e kettősség pedig fényt derít a kor aktuális problematikájára: eszmény és valóság átmeneti szétválására, eltolódására, fáziskülönbségeire.

Klaniczay Tibor megfogalmazása szerint a fejlődés és a haladás kerül ellentmondásba: "... a reneszansz humanizmusának bealkonyult. A XVI. század második felének gazdasági, társadalmi, politikai, ideológiai válsága elsöpörte az emberi teljességnek, az emberi tudás és hatalom háttartalanságának, ember és világ ideális harmóniájának reneszansz utópiáját. A kor legnagyobbjai mégis folytatni, fenntartani, továbbfejlesztteni, sőt tulszárnyalni igyekeztek

a nagyreneszánsz eredményeit...Az emberi szellem, a haladó gondolat, a szabad alkotótevékenység a reneszánsz korban tulfutott a történelem által kínált valóságos lehetőségeken...A szellem forradalmasodott...de a termelés nem, a reneszánsznak ezért válságba kellett torkollnia..."⁸

Mivel a társadalmi átrendeződésről később részletesen lesz még szó, legyen itt elég annyi, hogy a később akuttá váló társadalmi problémák már ekkor jelentkeznek, mégpedig kezdeti finomabb és más mormákkal vegyült formákban - a hatalmi harcokban, a pápaságért folyó küzdelmekben, a Sacco di Romában, stb.⁹

Az Udvari Ember

A Cortegiano alaphelyzete: a kor legkiválóbb humanistái ideális feltételek között ideális helyszínen a kor ideáltípusának megalkotására törekednek.¹⁰ Aki elolvassa a Cortegianót, alighanem érzi azt a nagyszerű szellemet, légkört, melyben játszódik, s melyet áraszt a mű, s amit a valóság és a hatalom problémái, ha csak közvetve is, de eltéveszthetetlenül megzavarnak.

Ki ez az "ideáltípus"? A tökéletes udvari ember, akinek megalkotói tisztában vannak azzal, hogy ez az eszmény csak megközelíthető: aki e bennük élő emberi teljességeképzetet maradéktalanul megvalósítaná, a klasszikus reneszánsz eszmények szerint mindenben kiváló lenne: fegyverforgatásban, testgyakorlatokban, beszédben, elmésségben, jellemben, szellemben, kellemben, minden művészetben, stb.

Ideálisak a körülmények is: Urbinóban, a Montefeltrék reneszánsz palotájában kiváló humanisták /köztük Bembo, Aretino, Bibbiena, Lodovico Canossa, stb./ vitatkoznak-beszélgetnek az Udvari Emberről négy napon át, klasszikus képzeteket keltő /Castiglione legközelebbi mintájára: Ciceróra, rajta és Ficinón keresztül Platónra utaló/ dia-logikus formában.

Érdemes itt Urbino helyzetét szemügyre venni egy pillanatra. Földrajzi fekvése előnyeinek, mely egyebek között lehetővé tette, hogy a hatalmi harcokban csak érintőlegesen vegyen részt, fontos politikai-kulturális szerepet töltött be. Nagyságánál fogva a jelentős olasz város-államok második vonulatába tartozik. Roma, Firenze, Milano, Velence, Genova, a Nápolyi Királyság mögött inkább Mantovához /Castiglione szűkebb pátriája/ és Ferrarához hasonlatos. /Nem véletlen, hogy Urbino uralkodói a Gonzagák és az Esták keveredéséből kerültek ki./ Hatalmi harcokban kevésbé lévén lefoglalt, több gondot és energiát fordíthatott a humanista szellem és kultúra ápolására. /Kiváló könyvtára is ezt jelzi./ Urbino nagyszerű uralkodójánál, Guidubaldo di Montefertré-nél /akit nagy betegsége után vérmesebb és méltatlanabb fogadott fia, Francesco Maria della Rovere követett/ s feleségénél, Elisabetta Gonzagánál, a *Cortegiano* humanista-csoportjának védnök nagyasszonyánál mindig menedéket találunk a kor humanistái, palotájuk szinte állandó otthona a jövő-menő tudósoknak-művészeknek, szellemi kalandoroknak.

Mint minden idealitás, mögöttes isikon ez az eszményi helyzet is erősen valóság-terhelt. Hiszen ezen eszményiség fényében nagyobb hangsúly vetődik azokra a távollévő, de szóban, emlékként megelevenedő kellemetlen realitásokra, melyeket a vándor-humanisták magukkal hoznak.¹¹ Urbino ekkor még valóban eszményi szigete a klasszikus reneszansz életnek, ideáknak. E sziget fölött is átcsapott aztán hamarosan a valóság: X. Leó pápa kiközösítette Francesco Maria herceget, elfoglalta a várost, s noha később visszaadta, Urbino a továbbiakban már sokat veszített kimagasló jelentőségéből.

Az udveri ember eszményi tulajdonságainak realitására térve, fegyverforgatásban mutatandó kiválóságával kapcsolatban már Szerb Antal megállapította, hogy az e tulajdon-

ság feltémasztására vagy ébren-tartására való törekvés történelmi gyökere a középkorba, a miles christianus eszméjéhez nyulik vissza. Ezt az eszmét azonban a valóság már régen meghaladta, hiszen a jól szervezett reguláris hadseregben az ereje teljét és kerdforgatásbeli ügyességét csillogtatni akaró udvari nemesember ekkor már idejét-múlt, láb alatt lévő rekvizitum. Mélyremutató megállapítása, mely szerint "...amikor a funkcionális értelemben vett Udvari Ember tulajdonságskálájából már kikapcsolta a hősi erényeket, a szociális értelemben vett Udvari Ember ragaszkodott a bátorság formuláihoz: szociális értéktudatának sarkalatos pontját képezték..."¹², már utal az Udvari Ember teljességének formális voltára, az "eklektikus dilettantizmusra"¹³, mely e teljességkép legfőbb jellemzője. Hiszen az udvari ember művészi képességei sem szolgálnak többre, minthogy hölgye tetszését megnyerje, vagy kedvező képet keltsen magáról, mindenféle jártassága is pusztán annyiban érdekes, amennyiben közvetlenül megnyilvánul. E dilettantizmus-kultusz teszi, hogy nagy művész esetében a kilépés a mesterségként felfogott szakma-művészet kereteiből egy más teljességigény felé Castiglionéból is szemrehányást vált ki például Leonardóval szemben.

Ha viszont az Udvari Ember teljessége ilyen mechanikusan összeillesztett részekből áll, mi lehet azok szervező közege? Egyrészt a grazia, a báj, mely e tulajdonságok kinyilvánításában jut kifejezésre, valamint a sprezzatura, az a közömbös, nemtörődöm, mintegy-véletlen mód, mely a megnyilvánulás aktusában elrejtje a mögötte lévő fáradságot, tanulást, igyekvést. Az Udvari Embernek úgy kell érvényre juttatnia kiválóságát, mintha ez véletlenül történe csupán. Ugy, mintha. A sprezzatura tehát az az alapjában természetellenes viszonyulás a cselekedethez, mely éppen természetesnek, magától értetődőnek tünteti fel azt. A sprezzatura és a grazia ellentéte az affettazione, a mes-

terkéltség, negédesség, mely vagy eltulozza a fentebbi könynyedséget, vagy éppen tulzott igyekezetet vétet észre.

Szellemtörténeti fekvésben, de kitűnő érzékkel látja meg Szerb Antal az Udvari Ember személyiségének és valóságának, vagyis benső lényegének és "normált" felszíni megnyilvánulás-rendszerének szinte tudatos szétválasztását. Ezt lényegében a középkori lovag teleológiájára vezeti vissza, mely az új valóság feltételei közepette és igényei szerint !// csak kiüresedett formákban valósulhat meg. Szerinte az Udvari Ember életének lényege a "normáltság", középkori eszményeken nyugvó normák által, így természetes, hogy az Udvari Ember valódi lénye nem azonosulhat teljes mértékben e formálissá vált normákkal: eszmény és valóság kettősségének áthidalására és elrejtésére irányuló törekvés tehát a sprezzatura, mely egyszerre fejezi ki és leplezi az Udvari Ember legbensőbb tartalmainak más-voltát. E bensőbb személyiségtartalmak megvalósulását jelenti a platóni szépségeszményen keresztül való azonosulás az isteni lényeggel. Az Udvari Ember egész magatartása arra irányul, hogy földi jelenvalóságát álruhának tüntesse fel, legbensőbb lényegének pedig az isteni átlényegülést.

Visszatérve a konkrétabb valósághoz, -immár elkerülhetetlen, hogy ne essék bővebben szó az új valóságot létrehozó társadalmi mozgásokról. Hogy megérthessük, miért kerül előtérbe az Udvari Embernél a viselkedés művészete a magáért-való reneszansz teljesség-eszménnyel szemben mint annak igazolása, meg kell vizsgálni, miért szorul egyáltalán igazolásra ez az eszmény.

Közismertek azok a gazdasági-társadalmi folyamatok, melyek a reneszansz további polgári fejlődését illuzórikussá tették, s melyek a társadalomszervezés új formáit indukálták /refeudalizáció, bővített ujratermelés hiánya, a profit földbefektetése, stb./. A klasszikus reneszansz köztársaságok válságba jutottak, a hatalom rövidesen egy-egy család kezében halmozódik fel, ami előbb formálissá

teszi a köztársaságot /Mediciek/, majd nyílt monarchiát hoz létre, élén a monarchával, az egyeduralkodóval, a fejedelemmel. /E folyamat olyannyira feltartóztatatlán volt, hogy nyílt és alapos, kifejtett szellemi ellenállásba jóformán nem is ütközött, s az ellenállás maximuma éppen a vallási ortodoxiát vette igénybe Savonarola személyében./ A korábban önálló, a politikai életben harcosan részt vevő, független humanista réteg, melynek sorsa a köztársaságével volt összekötve /jóllehet számos ellentéte lehetett vele, mint például Danténak/, s mely fölött céhek gyakoroltak védelmet, a köztársaság megszüntetésével talajtalanná vált, s meg kellett találnia létfeltételeit a monarchia valóságában is. Ez pedig csak kompromisszum árán lehetséges: a humanista a monarcha szolgálatába szegődik, bizonyos missziókat, főleg politikai megbízatásokat vállal, mint Castiglione is. Ám ezuttal egyértelműen a monarcha érdekeit és nézeteit kell képviselnie, nincs már lehetősége politikai tevékenységéhez önálló-alkotó módon viszonyulnia, mint a köztársaság idjén, ahol maga is jelentős alakítója volt a politikának. E tevékenysége és a monarchának való alárendelődése árán védelmet és működési területet nyer.

Érthető e kompromisszum szükségszerű paradoxiaja: a humanista jól körülhatárolt, de ezen belül szabad területet nyer tevékenysége számára, személyiségét mégis alá kell rendelnie, ennél fogva személyisége teljessége is más értelmet és megvilágítást kap. Ez a teljesség elveszti így magáért való voltát, s igazolást kell találnia: ez pedig nem lehet más, mint a kulturális tudat megszemélyesítésének szerepe. Mivel azonban a kulturális tudat a monarcha tudatának csak /nem lebecsülendő! / részét képezi, a hajdani függetlenség látszatának megőrzésére a személyisége védelmére a humanistának más szerepet is fel kell öltenie.

Ez a szerep egyrészt a monarcha lelkiismeretének nyilvánvalóan irreális képviselője, másrészt a klasszikus reneszansz személyek megőrzésének és továbbfejlesztésének mégoly őszinte vállalása. Az új valóságnak megfelelően természetesen az értékmentő tudat számára is közeget kell találni: ez pedig nem lehet más, mint a viselkedés. A viselkedés, melyben mintha értelmét és megvalósulását nyerné el a klasszikus reneszansz embereszmény: a teljesség-igény nem élhet tovább immár magáért-valóságában, hanem csak mint ama viselkedés mozgatója, mely a klasszikus humanistát szerepei betöltésére alkalmas Udvari Emberré teszi.¹⁴

Hozzá kell tenni, hogy már a köztársaság idejében is mecénásokat kényszerültek keresni a humanisták, akik nem részesültek hazájuk kegyes bánásmódjában - ekkor azonban a humanista és a mecénás viszonya legalábbis egyenrangúságon alapult. Már csak azért is, mert ekkor a megrendelő vagy a mecénás még kevésbé értett a gyakran mesterségeként felfogott művészetekhez, mint az alkotó; a Cinquecentóban azonban már megváltozott a helyzet: a mecénások már éppen úgy ismerték a művészeteket, s maguk is gyakran alkotók voltak.

Igy aztán érthető, hogy miután a monarcha lett a mecénás, a humanista-Udvari Ember személyiségének legbensőbb lényege miért nem esik egybe társadalmi "normált" szerepével, a viselkedéssel. És miért keresi magasabb megvalósulását és kibontakozását a test és lélek dualizmusán alapuló ideák, a platóni szépségeszmény, az isteni átlényegülés közegében. A társadalmi valóságnál előrehaladottabb reneszansz tudat, szellem földön való mozgásában akadályoztatva szükségszerűen lökődik a transzcendenciába.¹⁵

Azzal, hogy az átmentendő teljességképzet a viselkedés közegében nyerhet csak megvalósulást, nyilvánvaló, hogy e teljességben a művészetnek csak rész-szerepe, mégpedig

igen praktikus rész-szerepe lehet. E praktikum maximuma az eredményes udvarlásban nyújtott segítsége, vagy a társalgásban megcsillogtatható haszna, illetve az uralkodó lelkére való ráhatás. Meg sem csillan e felfogásban a művészet immanenciájának tudata. Az Udvari Emberben nem tudatosodik a művészet immanens teljessége, nem veszi észre a nagy lehetőséget, hogy a művészetben immanens módon felszabadíthatja személyiségét, kiteljesítheti önmagát, s hogy e közeg által magáért-való módon nézhet szembe a világgal. Hogy eddig eljusson, ahhoz egy köztes fejlődésre van szüksége, s mire eljut, már nem is Udvari Ember, nem is humanista.

Nem egyformán mechanikus és praktikus az egyes művészetek felfogása. Az irodalom tekintetében a versek haszna például az, ha a szeretett hölgy szívére, vagy az uralkodó kedélyére, bizalmára hatni tudnak. Az irodalom megítélése azonban mindenképpen nehéz kérdés, hiszen az sem tisztázott ekkor teljesen, mit nevezhetünk egyáltalán irodalomnak. Oka e bizonytalanságnak a Quattrocento retorikus irodalomfelfogása is, mely legfeljebb poézis és retorika közt tesz különbséget. Ugyanakkor az irodalmi formák, műfajok rendkívüli gazdagsága is megnehezíti az áttekintést. E két tény következtében teoretikus rendszerezés még nem kristályosodott ki.

A festészetet mint a leggyakorlatibb művészeti tevékenységet, mely sokáig pusztán mesterségnek számított, természetesen igen gyakorlatiasan fogják fel a vitakozók, s ezen az sem változtat, hogy a festészet vagy a szobrászat primátusát célzó vitában az érvek alapja az anyagtalanság és elvontság platónikus eszméje.

Meglepően lényegközeli viszont a zene felfogása. /Castiglione megfogalmazása szerint a zene képessé teszi a lelket a boldogság befogadására./ Ennek legfőbb oka alig-

hanem a zene anyagtalansága és ősi misztikája /Pitagorasz, szférák zenéje, stb./, mely a platóni ideavilággal és formaeszménnyel a legjobban egybevág; mindezek eredményeképpen a hét szabad művészet között is ott szerepel. /Nb. a festészet természetesen nem; az irodalom sem, de ezt a teológiával való rokonitottsága folytán viszonylag könnyű volt elismertetni./¹⁶

II. Szerelem és hatalom

A szerelem művészete és a művészet szerelme

A szerelem kérdésköre igen finoman, szinte észrevétlenül vetődik fel, s a legteljesebb valóságközelségben: trufák, anekdoták, faceziák kapcsán.¹⁷ Nehéz lenne itt az absztrakció fokozatait pontosan nyomon követni. Elég arra felhívni a figyelmet, hogy a konkrét esetekbe egyre több klasszikus /történelmi-irodalmi/ utalás keveredik, melyek alapja a közös történelmi anekdotakincs, valamint az ókor szerelmi irodalma Platóntól Ovidiusig. Ezt az anekdotakincset a kor virágzó szerelmi traktátus-irodalma tartalmazta és őrizte meg.

A faceziák kapcsán a vita alapjává az udvari ember és az udvarhölgy viszonya, az udvarlás válik. A cortegiano ivének megfelelően itt is előbb gyakorlati sikon: mint kell az udvari embernek észrevétnie szerelmét, hogyan kell beszélnie, viselkednie, stb. Ezután elméleti általánosítás-ként és revelációként fogalmazódik meg Bembo által a Ficino-adaptálta platóni szerelemidea, valódi költői lendülettel.¹⁸

A lényeg a kifejtet: a szerelem szépség utáni vágyakozás, a szépség pedig isteni kisugárzás, melyet csak a gyarló ember tulajdoníthat hordozójának; a testi élvezet

tehát csalódás, hamis út /bár fiatalembbernél megbocsátható/; a szépség centruma az isteni jószág, a szerelem tehát út az isteni jószághoz: az isteni lényeggel való azonosuláshoz, amikor is testünk anyagiságától és minden földi terhettől mentesülve a szeretett lényvé alakulunk át.

S a szerelem művészetétől itt jutunk el a művészet szerelméhez. Szó volt korábban arról, hogy a platóni szépség-idea, az isteni lényeggel való azonosulás ideája nem más, mint az udvari ember rejtett személyiségtartalmainak magasabb megvalósulását szolgáló közeg, a mechanikus és extenzív teljességgépzettel a neoplatonista isteneszeme és szépségkultusz interiorizálhatta a külsődleges teljeségeszményt.

A neoplatonista szerelmi révület így a művészet immanenciájának előképe. Mert közös bennük a szépség eszméje: ha a szerelem alkalmas út istenhez, úgy a szépség eszméjénél fogva a művészet is immanens útja lehet az istennel való azonosulásnak, minden emberi teljesség és megvalósulás céljának. E korszakalkotó fordulat korszakalkotó művésze Michelangelo. A szerelem és a művészet párhuzamának megélésével a művészet immanenciáját éli meg, a művészet szerelme vezeti istenéhez, a keresztfa szerelméhez. Ő talán az első modern nagyság, aki csak a művészet által éri el és éli meg a teljességet, ő szabadul meg talán a legtipikusabban a művészetként felfogott művészet által az ál-valóságtól.¹⁹

A hatalom árnyékában

A szerelem mellett a hatalom a központi kérdése a Cortegiano kifejeletének. Ebből a szempontból is igen szerencsésen kapcsolódott a tervezett három könyvhöz a negyedik: ezt az elkerülhetetlenül fontos kérdést már az első könyv felvetette, ám igen gyorsan és kinyilatkoztatás-

szerűen le is zárta. E gyorsaság oka is alighanem a humanista szemérem, mely a függetlenség közelségének és a friss uralkodói hatalomnak konfliktusát akarta önkéntelenül elleplezni. Am a kérdés kifejtése már csak módszertanilag is elkerülhetetlen: mire szolgál az udvari ember sokoldalú kiválósága; illetve milyen lehet a tökéletes udvari ember viszonya urához. Mert természetesen mindeme kiválóságok, ez a teljesség csakis ura javát szolgálhatja /és nem a sajátját, tehát tételesen is megfogalmazódik az emberi teljesség nem-magáért-valósága/. Nem esik-e viszont így az udvari ember tökéletessége folytán abba a hibába, hogy tökéletesebb, mint ura? A kérdés lényegét tekintve megválaszolatlan marad, de a fejedelmek dicsérete kapcsán Castiglionének bő alkalma nyílik reális helyzetkép festésére: s itt jutunk el Castiglione szemléletének ellentmondásosságához.

Helyzetfelismerése, valóságglátása ugyanis illuziótlan. Máig mutató pontossággal tárja fel a hatalom belső romlottságát, a romlottság okait. Ezzel kapcsolatban Cian gyorsan védelmére is siet, hiszen Castiglionével szemben az illuziótlan Machiavellit szokták felhozni. Cian kérdése itt azért retorikus²⁰, mert bár felismeri Castiglione illuziótlan valóságglátásának és szándékosan idealizáló, illuzórikus megoldáseszményének különbségét²¹, az ellentmondást nem bontja ki. Pedig Castiglione és Machiavelli különbsége nem a ténymegállapításban, hanem az arra adott válaszban rejlik.²²

Castiglione ugyanis nem tud szakítani a klasszikus reneszansz értékei mentését rokonszenvesen, de immár időszzerűtlenül szolgáló Udvari Ember reneszansz utópiájával. Udvari emberének feladatául a fejedelem nevelését tűzi ki, azt, hogy "hasson a lelkére". E nevelő szerep illuzórikus jellege abban is megmutatkozik, hogy Castiglione a társadalmi-hatalmi helyzetet elvontan is, konkrétan is jól és

illuziótlanul elemzett romlottságával csak elvont igazságokat és orvoslást tud szembehelyezni, s ezek alkalmazási módja, érvényesítésük útja vagy homályban marad, vagy naiv és utopisztikus színeket ölt.²³

Castiglione éppen ellentmondásos szemlélete alapján tudta keresztemetszetszerűen ábrázolni a kor alapkérdését, s ellentmondásossága a kor ellentmondásossága is.²⁴ Ez viszont nem változtat azon, hogy nem jutott el addig az uttörő fölismerésig, ameddig Machiavelli: az etika és mindenfajta értékrendszer relativizálódásának felismeréséig.²⁵

Az új hatalmi rendszer szerepe persze kettős, és a művészet vonatkozásában is csak látszólag negatív. Egyrészt megszünteti a humanista eszmény létfeltételeit, ezzel lényegében megszünteti a humanista művészetet, sőt magát a humanizmust is. Másrészt fel is szabadítja a művészetet a humanizmus alól: megteremti az önálló, az immanens teljességet rejtő művészet más szellemi szféráktól való függetlenségének feltételeit - olyan értelemben is, hogy a továbbiakban is létező, sőt megszaporodó prerogatívák, melyeket maga a hatalom szab a művészetnek, külsővé válnak. A művészet belső törvényszerűségeit ezek már nem befolyásolják. Hogy Castiglione kora éppen ennek az átmenetiségnek a kora, azt jelzi az is, hogy együtt él a humanista /pl. Leonardo és maga Castiglione/ és a modern /Michelangelo, Machiavelli/ típusú művész.

A művészet individuummá válásának kezdetei és lassu érlelődése, a művészet szabadságának kezdetei természetesen dialektikus szabadságfogalmat feltételeznek. Hiszen a humanizmus és az extenzív teljességeszmény alól felszabadított modern, a léttel való azonosulás immanens útját bírós és nyújtó művészet szabadsága mellé a megfosztottságot is, magáért-való léte mellé a magán-való létet is kapta. Megfosztott minden hatalomtól és az étellel való min-

den közvetlen kapocstól. A modern művész már csak a művészetben teljesítheti ki, valósíthatja meg maradéktalanul önmagát. /Alighanem e lényeges változásban rejlik valahol a polihisztorság problémája is./ Innen a modern művészet magányossága és még annyi minden. Ettől kezdve a művészet már csak művészet, és nem is lehet más.

Megmutatkozik ez a művész személyében is: a művész csak művész. A humanista típusú művész még jelentős közéleti szerepet vitt, s e közéletiség szerves összeforrottságban volt humanista voltával. Természetesen a modern művész is vihet közéleti szerepet, de ez sosincs közvetlen összefüggésben művész voltával. /Ha igen, akkor vagy rossz művész, vagy rossz politikus./

Más kellemetlen következménye is van a művészet felszabadulásának: a művészettől megfosztott humanizmus fejleményei: a kritika, az irodalomtörténet, de főleg a művészetpolitika ekkor válik szembefordíthatóvá a művészettel. Ekkor nyílik lehetősége a hatalomnak - ez a művészet szabadságának az ára -, hogy a művészettel szemben ezentul már külsőleg támasztott igényei, prerogatívái, stb. eszközévé tegye ezeket a szellemi formákat. S igaz bár, hogy a szervezett hatalom csak uraskodhat, s nem uralkodhat a művészet fölött - korlátlanul uralja viszont a művész személyét, az embert, életét, mint Tassón túl is annyi példa mutat erre.

J E G Y Z E T E K

- ¹ Klaniczay Tibor: *A manierizmus esztétikája. A manierizmus*, Gondolat, 1975.
- ² Giuseppe Toffanin: *Il "Cortegiano" nella trattatistica del Rinascimento* - Libreria Scientifica Editrice, Napoli
- ³ A traktátusok antik mintára felelevenített dialogikus formájáról szólva Tateo rámutat a humanizmus új szellemiségének - elsősorban a skolasztikus tanításokkal, rendszerekkel szembe forduló - igényeire. "La particolare fortuna che acquista nell'età umanistica il genere dialogico risponde, com'è noto, ad una esigenza profonda della nuova cultura, anzi il dialogo diviene una delle espressioni più tipiche d'una spiritualità nemica dell'insegnamento scolastico e dei rigidi sistemi filosofici, amante del rapporto civile e della eletta conversazione, dotata di un vivo senso della problematicità del reale e d'una fiducia nella capacità persuasiva della parola." A Quattrocento dialógusairól szólva ehhez még hozzáteszi, hogy a humanizmus oldottabb szellemiségének megfelelően - minden ellenkező hivatkozás ellenére is - Platón helyett Cicero a fő minta, mert az imitáció sokkal inkább a "tono eloquenté"-re irányul, mintsem a filozófiai tartalomra. /F. Tateo: *La tradizione classica e le forme del dialogo umanistico*, in: *Tradizione e realtà nell'umanesimo italiano*, Dedalo Lobri, 1967., pp. 223-249./
- ⁴ Még akkor is, ha akár szövegszerűen vesznek át /mint Castiglione is/ az antik mintából. A hangsúly itt azok autonóm felhasználásán van.
- ⁵ Vittore Cian: *Un illustre nunzio pontificio del Rinascimento: Baldassare Castiglione*, Città del Vaticano, 1951., pp. 292-93.
- ⁶ A Castiglione-i nyelv és imitáció szinte monografikus kifejtését ld. Giancarlo Mazzacurati: *B. C. e l'apologia del presente*, in: *Misure del classicismo rinascimentale*, Editore Liguori, 1967.
- ⁷ V. Cian: id. mű, 329. A *Cortegiano* ellen már megjelenésekor a valóságtól elrugaszkodott idealizálás volt a fő vád. Erre alapozta elmarsztaló véleményét De Sanctis és Prezzolini is. Az olasz irodalomtörténet visszatérő vitapontja ez azóta is. Az ebben az értelemben negatív állásponttal szemben /De Sanctis, Prezzolini, M. Rossi/ azonban mind-

inkább tért nyert - ha különböző hőfokon is - az a nézet, hogy az adott valóságból kiinduló fokozatos idealizálásról van szó, mely egyben a *Cortegiano* szerkezetét is jellemzi. "...e...un mito che nasce sulla radice di un appassionata esperienza...Il che da ragione di quel continuo trapassare dal piano dell'esperienza concreta a quello delle idee animatrici e regolatrici; e illumina il tono ascendivo di tutta l'opera..." /N.Sapegno: *Compendio storico* 2., La Nuova Italia Editrice, 1964. pp. 114-115./ "...nel suo modo di guardare al passato c'è quasi implicita una segreta delusione, personale e di nuovo autobiografica, che appare frutto d'una particolare esperienza del mondo." - teszi hozzá G. Mazzacurati idézett művében. /p. 12./ Hasonlóan nyilatkozik Floriani és Maier is.

- 8 Klaniczay Tibor: id. mű. 8-9. o.
- 9 Elöljáróban csak annyit, hogy nem álhaptalan az eredetileg a század második feére értett idézet ide-vonatkoztatása, hiszen az olasz irodalomtörténet a század elejére teszi a "primo" és a "secondo Umanesimo" határát, mint pl. Giulio Preti, aki szerint éppen a *Cortegiano* "rappresenta un tipico momento di trapasso dal primo al secondo Umanesimo". /D.Preti: *Il Cort. e il Rinascimento*, in: G. Petronio: *Antologia della critica letteraria* 2./
- 10 Sapegno is "modello ideálé"-ról beszél. /id. mű 114. o./
- 11 "La specola di Urbino, idealmente, sottratta ad ogni contaminazione con i vizi delle corti, rappresenta tuttavia il punto di incontro delle consuetudini buone e delle esperienze negative che i personaggi portano con se come ricordo della varia vita che si svolge fuori dei confini del ducato." /P. Floriani: *Esperienza e cultura nella genesi del "Cort."* in: *Giornale storico della letteratura italiana* 1969./
- 12 Szerb Antal: *Az Udvari Ember*, in: *Gondolatok a könyvtárban*, Magvető, 1971.
- 13 Arnaldo di Benedetto: *Alcuni aspetti della "fortuna" del "Cort." nel Cinquecento*, in: *Giorn. stor. d. lett. it.* 1971. Még akkor is, ha a fegyver és a littera nivellálása az idejétmúlt humanista eszménykép modernizálását hivatott szolgálni, mint erre B. Maier mutat rá. /B. Maier: *B.C.*, in: *Dizionario critico d. lett. it.*/ Az is igaz viszont, hogy ami ebből a modernizált humanista-képből tradicionális, az már csak keret és ürügy, "una facciata esteriore la quale copre un mondo sostanzialmente solda-

tesco e cortigiano. /G. Preti: id. mű/

- 14 Az olasz szabadság válságáról Preti idézett művében így ír: "In questa crisi della libertà l'ideale civico, politico, antiascetico, propriamente umanistico del Trecento e della prima metà del Quattrocento si viene estenuando: insieme alla sua stessa possibilità di efficacia storica viene a perdere le sue regioni di lotta e persino di esistenza."
- 15 "Se il primo Umanesimo fu tutto un'esaltazione della vita civile, della libera costruzione umana di una città terrena, la fine del '400 è caratterizzata da un chiaro orientamento verso un'evasione dal mondo, verso la contemplazione." /E. Garin: *L'umanesimo italiano*, Laterza, 1952. p. 103./
- 16 Klaniczay Tibor: id.mű.
- 17 A faceziák fargyalása erősen megterheli a Cort. szerkesztét. Eppen erre - s a korabeli dokumentumokra - alapozza Cian ama rézetét, hogy Castiglione először cicerói mintára három könyvet tervezett. A negyedik könyv megírásának egyik oka lenne ezek szerint a faceziák "szerencsés túlméretezettsége, másik pedig az egyensúlyigény: a harmadik könyvben az udvarhölgy kapcsán szó esett a szerelem kérdéséről, s szerkezeti okokból méltányosnak látszott ugyanezt megvizsgálni az Udvari Ember esetében is. A negyedik könyv beiktatás mindenesetre haszára vált a műnek, hiszen itt sűrűsödik össze a két legizgalmasabb kérdéskör: a szerelemé és a hatalomé.
- 18 Érthető, hogy Castiglione ezt Bembóval mondatja el, hiszen az ő *Gli Asolani*-ja volt e korban a platóni szerelemidea legelterjedtebb kifejtése.
- 19 Talán Burckhardt jut el először ehhez az alapvető változásnak a megsejtéséig. E gondolata bővebb kifejtés hiányában is, sejtés formájában is korszakalkotó fölismerés. /J. Burckhardt: *Az olasz reneszánsz műveltsége*, ford. Elek Artur, Dante, p. 295./
- 20 "...forse...il Machiavelli e il Guicciardini hanno parlato più forte o più coraggiosamente chiaro dell'autore del Cortegiano?" /V. Cian: id. mű 292. o./
- 21 "...ci sentiremo tratti a riconoscere ...un eccesso, non tanto d'ingenuità, quanto, per reazione e protesta ai tristi costumi del tempo, un eccesso voluto d'ottimismo, ché, sotto il velame della precettistica tradizionale,

celava l'onesto proposito di far capire, con un blando, sereno e giusto rinfaccio, il desiderio, anzi il dovere e il bisogno, di una elevazione e d'una purificazione morale." /V. Cian: id. mű 238. o./

- 22 A Castiglione-Machiavelli összevetés az olasz irodalom-történet egyik neurotikus pontja. A De Sanctissal kezdődő, Prezzoliniban csucsosodó prekonceptiózus tulzás ellen B. Maier emeli fel először a szavát /*Difesa del Cortegiano* in: *Romana* a I.n. 4-5. 1937./ L. Russo Cianhoz hasonlóan mint moralistát védi Castiglionét. /L. Russo: *B.C.* in: *Ritratti e disegni storici*, seria 2., Sansoni, 1961./ Ervek és ellenérvek sodrában végül kiderült, hogy "la colpa più grave del Castiglione, in conclusione, e quella di non essere Machiavelli..." /G. Mazzacurati: id. mű p. 25./ A legujabb munkák, úgy tűnik, már a visszahatásszerű tulérzékenységtől is mentesek.
- 23 Más oldalról Francesco Flora ezt így fogalmazza meg: "In Italia il cortegiano del Castiglione non poteva empire di una reale aspirazione il suo ufficio poi che era randagio dall'una all'altra corte: non poteva mutare in ideale il mestiere della cortigiania. Di qui la sconsolata sofferenza del Castiglione nel cui animo solitario si faceva consapevole la dolorosa fiacchezza dei popoli d'Italia." /F. Flora: *Storia della letteratura italiana*, vol. 2. Mondadori 1967./
- 24 Ezt az autentikus ellentmondásosságot szintetizálja Maier a "rinascimentalita", reneszanszság nem éppen egzakt, de mindenképpen találó fogalmában.
- 25 Heller Ágnes: *A reneszánsz ember*, Bp., Akadémiai.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Szövegkiadás:

- B. Castiglione: *Il Cortegiano*, Sansoni, 1894.
/V. Cian bevezetőjével és jegyzeteivel/
B. Castiglione: *Az udvari ember* /ford.: gróf Zichy Rafaelné/ Budapest, Franklin, é.n.

Tanulmányok:

- A. di Benedetto: *Alcuni aspetti della "fortuna" del "Cortegiano" nel Cinquecento*, in: *Giornale storico della letteratura italiana*, 1971.
J. Burckhardt: *Az olasz reneszánsz műveltsége* /ford.: Elek Artur/, Dante
E. Garin: *L'Umanesimo italiano*, Laterza 1952.
V. Cian: *Un illustre nunzio pontificio del Rinascimento Baldassare Castiglione*, Citta del Vaticano, 1951.
F. Flora: *Storia della letteratura italiana 2.*, Mondadori 1967.
P. Floriani: *Esperienza e cultura nella genesi del "Cortegiano"* in: *Giorn. Stor. d. lett. it.* 1969.
B. Maier: *Baldassare Castiglione* in: *Dizionario critico della letteratura italiana 1.*
G. Mazzacurati: *Misure del classicismo rinascimentale*, Editore Liguori 1967.
G. Preti: *Il "Cortegiano" e il Rinascimento*, in: G. Petronio: *Antologia della critica letteraria 2.*
L. Russo: *B. C.*, in: *Tittratti e disegni storici*, seria 2. Dall'Ariosto al Parini, Sansoni. 1961.

N. Sapegno: *Compendio di storia della letteratura italiana* 2. La Nuova Italia editrice, 1964.

F. de Sanctis: *Storia della letteratura italiana*, Mi. 1925.

Szerb Antal: *Az Udvari Ember*, in: *Gondolatok a könyvtárban* Magvető 1971.

F. Tateo: *Tradizione e realta nell'Umanesimo italiano*, Dedalo Libri, 1967.

G. Toffanin: *Il "Cortegiano" nella trattatistica del Rinascimento*, Libreria Scintifica Editrice



Mányik Julia

A NEOSZTOICIZMUS TÁRSADALOMFILOZÓFIÁJA

PIERRE CHARRONNÁL

/Pierre Charron: Traité de la Sagesse, Livre I. alapján/

Charron¹ szerint elsődleges fontosságu az, hogy az ember megismerje önmagát, vagyis tudatosítsa magában erényeit és hibáit. Ez teljesen jogos követelmény, hiszen közismert, hogy a reneszánszban az individuum a középkorral szemben óriási jelentőségre tesz szert. A reneszánsz kései szakaszában, amelyben Charron is élt, még fokozottabban merül fel a kérdés, hogy milyen is az ember? Nemcsak azért, mert az ember fogalmának definiálását az időbeli prioritással jelentkező gyakorlati szükségszerűség hívta életre, hanem mert ekkorra sokkal bonyolultabbá vált az ember és a világ kapcsolata, mint az várható volt. A társadalmi életben végbement változások mindig némi késéssel realizálódnak a tudat szintjén, s azokat legtöbbször konkrét problémák jelentkezése váltja ki. E problémákat az jelentette, hogy a polgárosodás beindulásával létrejött egy bizonyos fejlődés, amely ugyan történelmi szükségszerűségből ered, de kortársi szemmel spontánul létrejött folyamat, amelyhez az eddigi értelemben vett társadalmi gyakorlat nem tudott alkalmazkodni, sem pedig az eredményeket nem tudta értékelni. Ez nem mond ellent annak, hogy voltak elvárások a jövőt illetően, de sok közülük nem realizálódott össztársadalmi szinten.

Tisztázandóvá vált tehát, hogy az adott fejlődés adott pontján milyen helyen áll az ember, és mi lehet a szerepe. Pontosabban: azt kellett felmérni, hogy az adott társadalmi berendezkedésben melyek azok a tulajdonságok, amelyek fokozottabban biztosítják az ember számára a társadalomba való beilleszkedést, az érvényesülés lehetőségét. Mihelyt az ember tisztában van képességeivel és tulajdonságaival, rugalmasan alkalmazkodhat a különböző szituációkhoz, és a tudatosság révén képessé válik az önkorrekcióra is.

Az önmegismerést persze olyan szinten kellett végezni, hogy eredményül egy reális kép alakuljon ki. Ezért szembe kellett az embernek néznie esendőségével, hibáival is. Ezt annál is inkább nehéz volt megtenni, mert az ember, az egyén, már látta megnyilni maga előtt a lehetőséget arra, hogy képességeit kibontakoztassa, s ezzel eredményt is érjen el. Az objektív szemléletet kellett tehát igen magas fokra fejleszteni, számításba véve a kor tudományos eredményeit is. Ki kellett ugyanis zárni az esetleges csalódások lehetőségét, amelyek a téves önértékelésből erednek, s ezt éppen azért mert a társadalmi erőviszonyok olyan helyzetet teremtettek, ahol nem volt mód arra, hogy egyéni tragédiákra tekintettel legyenek, s ezért azok végzetesek voltak az egyén számára.

Nagyon fontos volt az is, hogy az önmegfigyelés ne váljon hasznontalan, önmagáért való, pusztá elmélkedéssé. Mivel célja volt, az önmegismerés aktív folyamattá vált, és aktivitást is kellett eredményeznie. Ez az aktivitás azonban Charronnál nem egyértelműen pozitív; ugyanis nem progresszív tevékenység irányába esik, hanem inkább az adott helyzethez való alkalmazkodást szolgálja. S mivel nem mindegy, hogyan és mihez alkalmazkodik az ember, mérlegel-

nie kell, állandóan szem előtt tartva a hasznosságot és a célszerűséget. Nem véletlen, hogy Charron e szempontból a gondolkodást, a józan ész használatát alapvető követelményként hangsúlyozza.² Éppen ez lesz az, ami megkülönbözteti a bölcsét a többitől, /a köznéptől/, amelyről olyan megvetően beszél. Perspektívátlan tényezőt lát benne, hiszen nem képes a tudatos alkalmazkodásra. Pedig elkerülhetetlenül szükség van arra, hogy az ember ne csak tudatosítsa önmagában társadalmi szerepét, hanem annak vállalására készüljön is. Más kérdés az, hogy milyen jellegű ez a társadalmi szerep.

Charron könyvének bevezető fejezetében fejti ki, hogy miért szükséges önmagunk megismerése. A mű első kötetét arra szánta, hogy megvizsgálja, milyen az ember. Rendkívül módszeresen összefoglalja mindazt, amit az emberről tudni lehet, latba vetve minden teológiai és tudományos ismertét. Sorra veszi az ember testi, szellemi és pszichológiai ismérveit, s a tények, a mindennapi vagy általánosan ismert történelmi példák meggyőző erejével igyekszik elfogadtatni saját álláspontját. Módszere az, hogy konkluziója az egyedül lehetséges, illetve a leginkább elfogadható nézetként maradjon fenn.

Az ember bemutatását Charron mint biológiai lénynek ismertetésével kezdi. Harmonikusan megférnek egymás mellett egyrészt az első ember teremtetésének leírása, másrészt az embrió fejlődésének pontos, részletes, a kor szintjén tudományosan megalapozott ismertetése. Charron azt állítja, hogy "az emberben az egész világ megtalálható, csak összesűrítve és kicsiben. Ezért kis világnak is nevezik; az Univerzumot pedig nagy embernek hívhatnánk".³ Amikor így a természet egységéről beszél, leszögezi azt a tényt, hogy az ember a világnak r é s z e, és rendkívül logikus

és racionális fejtegetéseinek egyik premisszáját adja meg.

Charron a továbbiakban azt vizsgálja, mi az ami tipikusan emberi, ami különbbé teszi az embert a többi élőlényénél. /Ilyenek például a beszéd és a vallás, melyeknek társadalmi vonatkozását abban jelöli meg, hogy kapocs és cement szerepét tölti be⁴; ide sorolja még az egyenes testtartást, az emberi kezet, a sirás és nevetés képességét, stb./

A testi "javak" közé sorolja az egészséget és a szépséget, s mind a kettőnek igen nagy jelentőséget tulajdonít. Az egyik fontos, a másik rendkívül hasznos tényező az ember életében. A szépség hasznosságát jól megvilágítja Arisztotelész gondolata, melyet Charron egyetértően idéz: "a szépek osztályrésze a parancsolás"⁵. Ezt szervesen kiegészíti és magyarázza Arisztotelésznek az az állítása, hogy "az is a szép dolgok közé tartozik, hogy az ember ne adja fejét valami közönséges mesterségre; a szabad embernek joga van megélni anélkül, hogy egy másik ember szolgálatába álljon."⁶ A szép és a jó /itt: a "parancsolás" és a mindenkittől való függetlenség/, mint a külső és belső szépség egysége, beilleszkedik a klasszikus mérték fogalmába, s így szerves része Charron - a mértéket mindig szem előtt tartó - stoikus filozófiájának. Nem áll ezzel ellentétben az, hogy gyakorlatilag, a Charron szerint szintén szem előtt tartandó hasznossági szempont a fejlett polgári társadalomban majd jellemzően a mértéktelenségben nyilvánul meg. A hasznosság és a mérték egymást megengedő fogalmak: "Azt akarom, hogy bölcs emberem mindig a törvények és a szokás útján járjon; ...nem azért mert így szereti csinálni, s nem is azért mert azok helyesek, /van amelyik nem is az/, hanem egyszerűen mert ez a törvény és ez a szokás... A bölcs teszi ami a kötelessége és betartja a törvényt, de nem a törvényt, hanem örmege miatt, mivel felette áll,⁷

és nincs rá szüksége; a törvény csak a közönséges meberék számára jelent követelményt".⁸ Itt a törvények és a szokások követése jelenti a mértéket, a hasznosság szerepéről pedig már volt szó.

Nagy jelentőségű Charronnál a törvényeket illetően az, hogy mint kiderült, számára azok nem jelentenek kényszert. Ezt úgy érte el, hogy eljutott a tudatosság olyan fokára, ahol a szükségszerűség felismerése - mert hiszen a társadalomba való beilleszkedés szükséges - ill. az ahhoz való bölcs belátáson alapuló alkalmazkodás biztosítja a lehető legmagasabb foku függetlenséget, szabadságot. Ám ez a szabadság vitatható. Az ember egyszer és mindenkorra feladja a lehetőséget, hogy a maga igazi ura legyen, s ez független attól, hogy tudatosan teszi-e vagy spontán jóhiszeműségből.

Alapvetően fontos Charronnak az érzékelésről vallott fel fogása is. A kérdés szorosan kapcsolódik a megismerés problématikájához: érzékszerveink az objektív valóságot tükrözik-e? Charron válaszának lényege az, hogy bár nem vezetnek félre egyértelműen az érzékszervek, de megbízhatatlanságuk révén alkalmatlanok arra, hogy biztos támpontot adhassanak. Mivel a kérdést bizonyos fokig nyitva hagyja, tudományosabb szemléletet képvisel, mint a csak a tényekre szorító, de a kutatást a továbbiakban feleslegessé tévő kategorikus kijelentések.

Charron az ember szellemi képességeit tárgyalva megállapítja: "A Földön nincs semmi nagyobb az embernél, s az emberben nincs semmi nagyobb szelleménél."⁹ Ez a megállapítás nem jelent semmi újat a reneszánsz emberről szólva, hiszen elsőrendű sjaátsága, hogy tudatában van emberi nagyságának. Charron azt is felismeri az emberben, hogy a tudásvágy, az igazság szüntelen keresése jellemzi. Ezt megint fel

k e l l ismernie, mert a mindennapi életben ez már nemcsak eklatáns példák sorozatán keresztül jelentkezik, hanem mert állandósult, megszokott, természetes gyakorlattá, életkö-rülménnyé is vált. De mivel az ember a természetnek r é - s z e, s ez Charron számára azt jelenti, hogy mint rész, nem ismerheti meg az egészet, hiszen kívülről, tehát ob- jektíven sosem szemlélheti; az ember hatáskörén kívül esik az, ami felett nincs hatalma. Nem lehet hatalma afölött aminek ön maga is csak része, és mint ilyen, tulajdonképpen ő az általa meghatározott.

"Nincs természetesebb vágya az embernek, mint az igazság keresése. Minden eszközt, melyről azt gondoljuk, hogy ezt a célt szolgálja, kipróbálunk, de végül minden erőfeszítés kevésnek bizonyul, mert az igazság nem olyan dolog, ami megszerezhető, sem pedig megfogható és irányítható vol- na; még kevésbé hagyja, hogy az emberi szellem a birtoká- ba vegye... Arra születünk, hogy az igazságot keressük, de birtokba vétele egy magasabb és nagyobb hatalom kivált- sága."¹⁰ Charron szkepticizmusának alapja abban rejlik, hogy az ember már eleve attól is meg van fosztva, hogy e- gyáltalán joga legyen igényt tartani a tudásra. Nemcsak hogy nem tudja, de nem is tudhatja megismerni az Igazságot. A sztoicizmus elve adott, az ember hatáskörén kívül léte- ző világának megismerésére a lehetőség sem adatott meg. S mivel a maga szellemi alkotóerejét, találékonyságát nem vonhatja kétségbe, bűnbakul állítja. A végtelenül, rend- szertelenül csapongó, nyugtalan, örökké fürkésző szellem fáradozásai hiábavalóak, mert "ami mindenhol előfordul, nincs sehol sem."¹¹ Ez annak a megdöbbenésnek a kifejező- dése nála, mely az egyre jobban kitáguló világ bonyolult- ságának, áttekinthetetlenségének felismerésekor éri az embert. Új szituációk, lehetőségek bukkannak fel, és az

ember nem tud választani mert nem látja át teljesen, hogy egy-egy lehetőség hová vezet. Ezért Charron állandóan célt keres a világban, egy univerzális vezető eszmét vagy törvényt, ami utbaigazítást adhatna. Ezt nem találva meg, végleg tehetetlennek érzi magát. Szembe találja magával a külvilágot, ahol neki semmi szerepe nem lehet, hisz "nem úgy és akkor élünk és halunk amikor nekünk tetszik; s látva hogy akármilyen nehéz és kemény dolog is az élet, mégsem örökre szól, a bölcs ellenszegülés és kockáztatás nélkül úgy alkalmazkodik ahogy tud."¹²

De vajon mi indokolja, hogy ne arra a következtetésre jusson, hogy tevékeny életmóddal a világot a saját igényeinek megfelelőre formálja, s hogy az ehhez szükséges tudást megkísérelje megszerezni? Charron szerint "a két legfőbb eszköz, mely a tudás megszerzéséhez szükséges, az ész és a gyakorlati tapasztalat /expérience/. Márpedig mindkettő olyan gyöngye és bizonytalan - s főleg a gyakorlat az - hogy ezek révén semmit nem vehetünk bizonyosra".¹³ Megint a mindennapok szférájában kell keresni a magyarázatot arra, hogy a gyakorlat miért tűnik kevésnek ahhoz, hogy megbízható mércéje legyen a megszerzett ismereteknek. Ugyanis eddig abszolutnak tartott törvények, amelyek megfelelően leírták a jelenségeket és egyformán érvényesültek, most egyszerre megdőlnek. A hiba megint a szubjektumban kerestetik, hiszen érzékszerveink, melyek a törvényeket hibásnak érzékelik, nem megbízhatóak. Az ember így valóban elveszt minden biztos támpontot, és szükségszerűen elfogja őt a bizonytalanság érzése, mely végső soron az emberben való kételkedést jelenti. Az emberrel szemben létező világot, mint eleve adottat, értelmetlen volna értékelni. S mivel a külvilág olyan fallá változik, melyen az ember nem képes áthatolni, visszafordul és magába ütközik, vagyis

befelé fordul. Ekkor van szüksége az önismeretre, ekkor kell szembenézni saját gyöngeségével, esendőségével. Charron a világ sokoldalúságával szemben a szubjektum tökéletlenségére helyezi a hangsúlyt. Még nyilvánvalóbban bizonyítja ezt az, hogy Charron értékskálájának pozitív oldalára helyezi az objektíve létező természetes dolgokat. Az ember természetes igénye, hogy jól érezze magát, hogy élvezze az életet, hogy örüljön a szépnek és a jónak. Persze, a mértékletesség itt is követelmény, de csak abból a szempontból, hogy veszélyt nem szabad maga után vonnia. Ez az a határ, ami miatt óvatosságra int. Merész álláspontra helyezkedik Charron az ő társadalmi helyzetében, s bizonyítja ezt testi szerelemről szóló fejezete. Egy helyen így ír: "Miért lenne ez olyan szégyenletes, mikor olyan természetes, helyénvaló, törvényes és szükséges; s hogy lehetséges, az, hogy az állatoknak nem kell szégyenkezniük miatta? Talán tartalmában tűnik csufnak? De miért? De miért csuf, ha egyszer természetes?"¹⁴ A természetesség, mint láttuk, mindent elsöpörő érveként jelenik meg, de végső fokon azért, mert a természet - mint a világ része, tehát eleve adott - nem képezheti emberi megítélés tárgyát. Illetve, lehetetlen nem elfogadni. Ha ugyanis az ember a természet része, akkor értelmetlen dolog a természet ellenére élni. Ugyanilyen alapon értelmetlen dolog a halálfélelem is.¹⁵ Ezen a ponton Charron igen határozottan szakít a skolasztikával. A lélek halhatatlanságának problémájában Charron nem foglalt állást elég egyértelműen. Azt állítja, hogy természetes és emberi okokkal nincs megfelelően igazolva ez a tétel. A jezsuiták támadásai Charron ellen emiatt voltak a legélesebbek. Könyvének tervezett második kiadásában próbált is ezért enyhíteni a fogalmazásán, hozzátéve, hogy ez a tétel a legjobban a vallásban van megalapozva.¹⁶

Charronnál problémát okoz az az ellentmondás is, hogy a Sagesse-en kívül minden műve, ide értve prédikációit is, a szerző ortodoxiáját bizonyítják. A Sagesse viszont, a várakozással ellentétben botrányos mű volt, egyházi körökben elítélték, sőt ateizmussal vádolták.¹⁷

Pedig tulajdonképpen van rá magyarázat. A legfontosabb szempont, amit figyelembe kell venni, hogy két különböző céllal készült munkáról van szó, és más-más a közönség is, amelyhez szólnak. Az első esetben Charron mint pap és mint hittudós, magától értedődően, mintegy hivatalával, a foglalkozásával járó feladatot végzett el. Ugyanakkor lelkiismeretesen tette ezt, hiszen meggyőződése volt, - s ezt igazolja e munkák igen magas színvonala is, - hogy a válás csak az itt tárgyalt formában töltheti be a népre gyakorolt erkölcsi /fékentartó/ szerepét. A Sagesse viszont nem a széles tömegnek íródott, s e mű közönségének - annak más perspektívája miatt - másmilyen /liberálisabb/ ideológiát ad. Ezért hívja fel Charron az Előszóban olyan nyomatékosan a figyelmet arra, hogy miről akar írni és főleg, hogy kinek. Eszerint könyvének tárgya a 'sagesse mondaine', - vagyis a világi bölcsesség - szemben az isteni és emberi bölcsességgel. Nem ortodox mű, s ezt J.B. Sabrié igen meggyőzően bizonyította.¹⁸ Ugyanakkor ateizmusról szó sem lehet, hiszen Charron csak azt tagadja, hogy isten, mint maga a végtelenség, megismerhető lenne az emberi szellem által, s ezért felesleges és értelmetlen dolog bármilyen antropomorf interpretáció.¹⁹ Azt viszont nem lehet tagadni, hogy az ellenreformáció-korabeli egyházat ez egyáltalán nem elégítette ki. A Charron által hirdetett "nem tudom" attitűd egyenrangúnak minősült a tagadással, s ezért joggal vádolhatták ateizmussal. Ha ateista nem is volt, az epikureizmus /=materializmus!/ bizonyos

ismérvei²⁰ beleillettek a róla alkotott képbe. Ilyen értelemben beszélhetünk a természet szerinti életről Charronnal, amikor is az ember azzal, hogy örül a pillanatnak, nem veszi kényszernek a beletörődést, amelybe végső soron, a külvilág eleve adottsága miatt mégiscsak belekényszerül.

Charron tehát hívő és deista.²¹ S mint ilyen tagadja isten szükségességét a világ irányítójaként. A világ, s benne az emberi világ, olyan jelentéktelen isten végtelenségéhez képest, hogy gyarlóság lenne azt hinni: isten állandóan valunk foglalkozik.²²

Mi az akkor mégis, ami utbaigazítást adhat az ember számára, ha isten nem az, az ember pedig nem lehet az? Már válaszoltunk rá: a természet szerinti élet. Charron odáig megy a természet dicsőítésében, hogy mindent, ami nem közvetlenül természeti eredetű, elítél: "minden ami az emberben vagy a világban rossz, az emberi szellem produktuma."²³ Itt olyan dolgokra kell gondolni, mint az erkölcsök, az előítéletek, a babonák, a kegyetlenkedés, a háború. Ez utóbbi egyébként is aktuális probléma a vallásháborúk korában. Ha a háború természetellenes, akkor egyértelműen rossz, s ezt a tapasztalat is mondatja Charronnal. Tehát az egyén tapasztalatából indul ki, és azzal, hogy etikai és gyakorlati tanácsokat ad, az egyén tapasztalati szférájához érkezik vissza. Érvelése, mely a tényeken alapul, meggyőző. De a helytelen megközelítés miatt a konklúzió gyakorlati következménye olyan társadalmi attitűd, ami végül is nem jelent a társadalmi haladás szempontjából előrelépést. Hogy konklúciónak mégis elfogadható, az azért lehetséges, mert bizonyos szempontból van eredménye. Arra gondolok, hogy mivel a "reformfeudalizmus"²⁴ időszakában a polgárságról van szó, Charron olyan megoldást ad, mely elősegíti a fennmaradást. /Nem feltétlenül mint osztályét, hanem mint pol-

gár-egyenét!// Ebből a szempontból tehát nyilvánvaló hogy az általa meghirdetett alkalmazkodásnak milyen óriási jelentősége van. Pontosan ezt célozzák gyakorlati vonatkozású megállapításai, melyek végső soron az alkalmazkodást szolgálják. Konkrétan: Charron elítéli azokat a hiábavaló és léhaságra inspiráló javakat melyek nélkül is kényelmesen és jól meg lehet élni. Minden bizonnyal az egyesek számára mértéktelen luxust biztosító, gyakorlatilag eltékozolt, rosszul felhasznált javakról van szó, melyek így elmentmondanak a mértékletesség principiumának. Ha Charron ezt és a hasonló jelenségeket mint visszasságokat felrója, akkor tulajdonképpen magyarázatot ad egy igen élő ellentmondásra. Nevezetesen arra, amely a reneszánsz polgárosodás korai szakaszában az elvárások, eszmények, és a későbbi fejlődés folyamán az azokban való csalódások, vagyis a polgári fejlődés realizálódása folyamán megmutatkozó valódi ismertetőjegyei között állt fenn. Ennek tulajdonítható a fordított értékrend kialakulása melyet Charron maga is egészen abszurdnak tart: "...olyan ez, mintha mindenki összejátszana abban, hogy egymást kigunyolják, hogy hazudozzanak... s aki tudja, hogy pimaszul hazudnak neki, szépen meg is köszöni; s a másik, aki tudja, hogy nem hisznek neki, jó képet vág hozzá. Szemmel tartják egymást, hogy melyik fog kezdeményezni, pedig mindkettő vissza szeretne vonulni... Saját kényelmünk rovására vagyunk ilyen hiuk, ... s aki nem így tesz, az a bolond, nem való erre a világra; ügyességnek számít jól játszani ezt a komédiát, bolondság nem hiunak lenni."²⁵ Ebben a világban tehát az ember nem érezheti jól magát, mert a másik emberrel való kapcsolata számára csak erőfeszítéseket jelent. Egy "elvárászolt és nyororult világban"²⁶ érzi magát, melyből kiutat jelentene a társadalomtól való elfordulás, de Charron hamarosan rájött, hogy nem megoldás: sem neki nem lesz jobb, sem pedig a rossz társadalom nem lesz ettől szegényebb.

A megoldás akkor igazán az, ha következménye az individuum számára előnyös. Marad tehát egy bizonyos fajta középut a társadalomtól való elfordulás és a társadalom átalakítása között. A középut nem abszolút középpértéket jelent, hanem a körülmények figyelmebe vételével a legmegfelelőbb magatartást. Az érvelés mellette így szól: ha a világot nem áll módunkban olyanná változtatni, ami számunkra a legmesszebbmenőkig megfelel, akkor nekünk kell olyanná lennünk, hogy a világot elfogadhatónak tartsuk. A bölcs ember tehát az, akinek ez meggyőződésévé vált. Ezért is fektet Charron olyan nagy hangsúlyt könyvében arra, hogy érvelésének kiindulópontjait elfogadtassa. Az alkalmazkodás szükségességét ugyanis be kell látni, s így, a felismert szükségyszerűséghez való alkalmazkodás révén az ember eljut a szabadsághoz. A szabadság elérése a lehető legkedvezőbb eredmény, a Charron-féle alkalmazkodás tehát hasznos, okos dolog.

Ugyanerre a konklúzióra jutunk, ha figyelembe vesszük azt, hogy a Sagesse deizmusa is alkalmazkodást, kompromisszumot jelent. Nevezetesen, a virágzó reneszánsz-kori humanista ideológia alkalmazkodása az újraerősödő feudalizmus hivatalos katolikus ideológiájához. Ilyen értelemben interpretálható Marx ama megfogalmazása, hogy az a 'kereszténység burzsoá válfaja'.²⁷

Charron a bölcsességet "prued prudence"-nak nevezi, amely kifejezés csak tartalmilag körülírva fordítható le. Olyan emberi tulajdonságot jelent, mely azt jellemzi, aki ki tudja választani, hogy melyik az életben a legmegfelelőbb magatartás, s ezt az életben meg is tudja valósítani; a megvalósítás során pedig feltétlenül elkerülendő minden ami számára káros lehet. Ezzel a lehető legminimálisabbra zsu-

gorodik össze az a felület, amely felől az embert sérelem érheti, s itt nemcsak a szó pszichikai értelmezéséről van szó, hanem az embernek, mint társadalmi lénynek megsértéséről. Az ilyen jellegű érzékenység könnyen sérthető pontja ugyanis a reneszánsz embernek. Ez az a pont, ahol még nincs elég társadalmi tapasztalata, mivel először válik az ember általában a társadalom jelentékeny tagjává, s még nem érzi végérvényesen sajátjának ezt a jelenséget. Félelmét, a bizonytalanság érzését egyébként igazolják az erőviszonyok, melyek történetesen a reakciós feudális erőknek kedveznek. Az embernek legcélszerűbb közömbösen viselkedni a világ minden jelenségeivel szemben. A csalódást, a meglepődést meg lehet előzni azzal, hogy nem hiszünk el semmit, annál is inkább, mert beláttuk, hogy ismereteink hiányosak és bizonytalanok. Ezért is kell mindig a "nem tudom"²⁸ álláspontra helyezkedni, - amely a 'nem tudhatom'-ból következik, - és azt sugallja, hogy ha az embernek tapasztalatai alapján lenne is állásfoglalása, azt mindig fenntartással kell kezelni. Legfőképpen azonban az érzelemnyilvánítástól kell tartózkodni. Ezzel az ember az adott dologhoz való viszonyát elárulva növeli a külvilág ill. a társadalom felé fordított /sérthető/ felületét, vagyis a kiszolgáltatottságát. Belátható tehát, hogy az ember egyetlen lehetősége a sztoicizmus által központba helyezett magatartási rendszer követése.

Tisztázandó még, hogy pontosan kihez szól Charron, s ki az, akinek a deizmus vallását hirdeti? Véleményem szerint, természetesen a polgárságról van szó, mégpedig olyan rétegről, amely érdemes a fennmaradásra, amely alkalmazkodni tud. Az már történeti kérdés, hogy ennek az alkalmazkodásnak milyen konkrét formái vannak. A tények tanúsága szerint a gazdag, a hatalommal rendelkező nagypolgárságról van szó, amely az alkalmazkodásnak olyan fokára is jutott, hogy

pénze és hatalma révén nemességet szerzett. Így - igaz, csak személyükben, s nem mint a polgári osztály tagjai - de fennmaradtak. S ami még lényeges: nem is akárhogyan; az uralkodó osztály tagjaiként. Ez persze kevesek osztályrésze volt, de a bölcsesség, vagyis a 'prued prudence' által fémjelzett életforma sem általános tényező.

Felmerül a kérdés: a sztoicizmus újjáéledésének van-e olyan szerepe, hogy katalizátorként működik egy olyan folyamatban, amely a természetes kiválasztódásnak felel meg, társadalmi szinten?

J E G Y Z E T E K

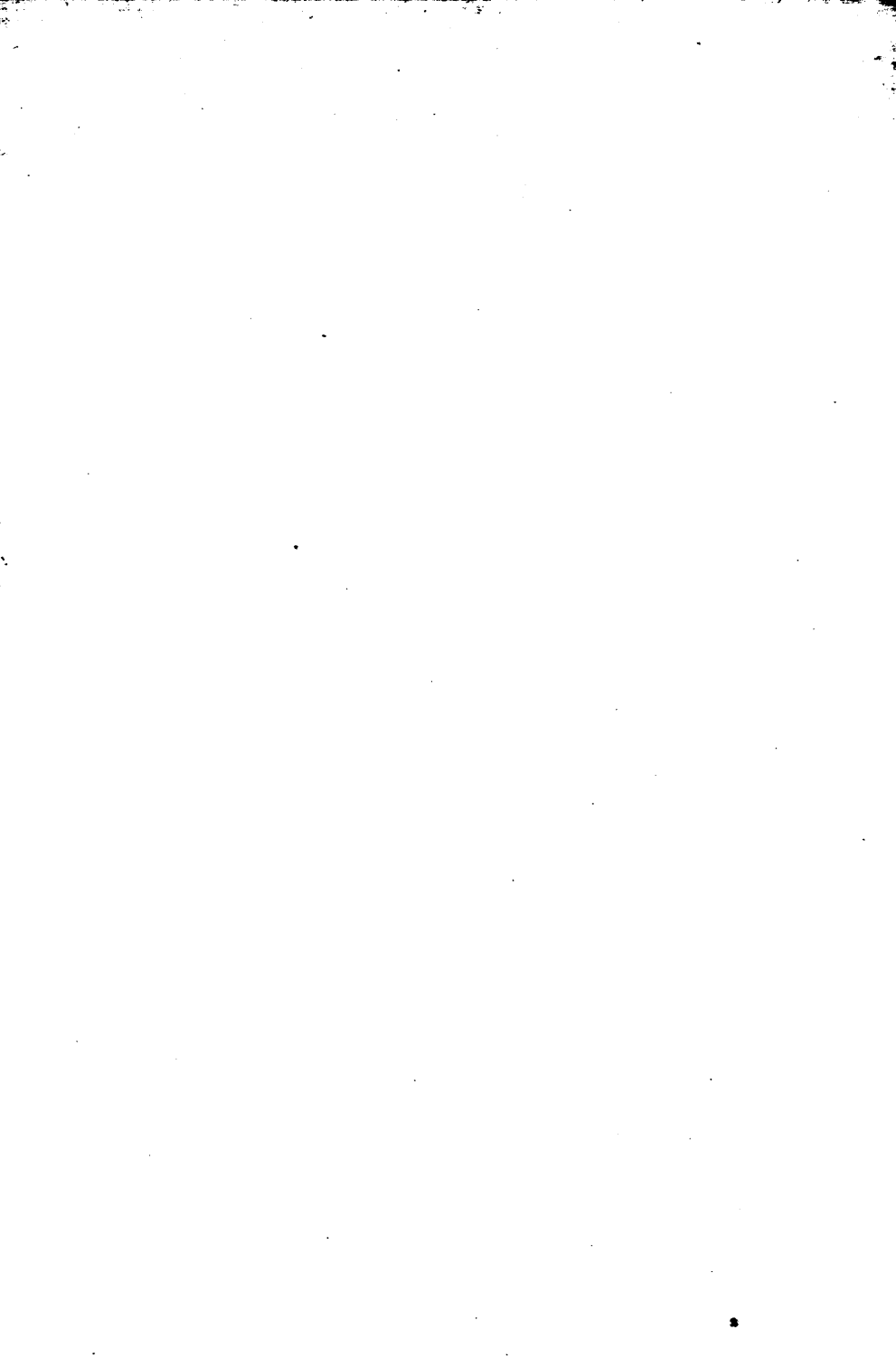
- ¹ Pierre Charron /1541-1603/ francia teológus, filozófus, moralista. A jogi doktorátus megszerzése után teológiát tanul és pap lesz. Kitűnő prédikátor; teológiát tanít mint kanonok Cahors-ban és Condomban. Montaigne barátja és tanítványa. Bodin, Du Vair, Justus Lipsius kortársa. Művei: Les Trois Vérités /1594/; Discours Chrétiens, Traité de la Vérité /1594/; Discours Chrétiens, Traité de la Sagesse /1601/; Petit traité de la Sagesse /1606/.
- ² Ez az, ami miatt Charron racionalizmusáról beszélhetünk.
- ³ P. Charron: De la Sagesse
Nouvelle édition publiée avec des notes explicatives, historiques et philosophiques par Amaury Duval. Paris, Chassériau, 1820
A kiadás tartalmazza még a Petit Traité-t, Charron kisebb műveiből részleteket, valamint egy Table Analytique et raisonnée des matières contenues dans le Traité de la Sagesse-t.
Az idézeteket a kiadás alapján fordítottam. Itt: Sagesse I. könyv II. fej. 14-15. o.
- ⁴ Sagesse I. XII. 97. o. és III. XVI. 129. o.
- ⁵ Sagesse I. VI. 35. o.
- ⁶ Aristote: Poétique et Rhétorique, Ruelle, Paris, 19...
Livre I. XXV. 25. /131. o./
- ⁷ erkölcsileg!
- ⁸ Petit Traité a 3. kötetben 273-4. o.
- ⁹ Sagesse I. XV. 119. o. /szellem: "esprit"/
- ¹⁰ Sagesse I. XV. 126. o.
- ¹¹ Sagesse I. XV. 120. o.
- ¹² Sagesse I. XXXVI. 226. o.
- ¹³ Sagesse I. XXXIX. 257-8. o. /gyakorlati tapasztalat: "expérience"/

- 14 Sagesse I. XXIII. 169. o.
- 15 Ez az a pont, ahol a szkepszis és az epikureizmus összekapcsolódik.
- 16 Sagesse I. XXI. 60. o. jegyzet /1. kiadás/
Sagesse I. XXI. 73. o. /2. kiadás/
- 17 1604-ben a Sorbonne hivatalosan elítéli; Garasse támadása.
- 18 J. B. Sabrié: De l'humanisme au Rationalisme. P. Charron. Paris, 1913.
- 19 Például a babonák elítélése: Sagesse II. V. 134-8. o.
- 20 etikai vonatkozásai
- 21 Henri Busson: La Pensée Religieuse Française de Charron a Pascal. Paris, 1933.
- 22 Sagesse II. V. 136. o.
- 23 Sagesse I. XXXVIII. 236. o.
- 24 Az elnevezés kifejtése: Jenő Ujfalusi Német: Pour une périodisation relativement nouvelle des littératures Européennes, ACTA ROMANICA, Szeged, 1972.
- 25 Sagesse I. XXXVIII. 243. o.
- 26 Sagesse I. XLI. 287. o.
- 27 Filozófiai Kislexikon, Kossuth, 1970.
- 28 "Je ne sçay" - ezt a jelmondatot íratta Charron házának bejárata fölé.

B I B L I O G R Á F I A

/A jegyzetben említett műveken kívül/

- Henri Busson: *Le Rationalisme dans la Littérature Française /1533-1601/. De Pétrarque a Descartes.* Paris, 1957.
- Hauser: *Les Sources de l'histoire de France - XVI^e s.* Paris, 1906.
- Garasse: *La somme théologique des vérités capitales de la religion chrestienne.* Paris, 1625.
- Chanet: *Considérations sur la Sagesse de Charron.* Paris, 1643.
- Heller Ágnes: *A renszánsz ember.* Budapest, Akadémiai kiadó 1967.
- De Luchet: *Analyse raisonnée de la Sagesse de Charron* Amsterdam, 1773.
- E. Rice: *The Renaissance Idee of Wisdom.* Harvard Univ. Press, Cambridge, Massachusettes, 1955.
- N. Rapin: *Refléxions sur la philosophie ancienne et moderne et sur l'usage qu'on en doit faire pour la religion.* P. 1691.
- Strowski: *Pascal et son temps. De Montaigne a Pascal.* Paris, 1907.



A RENESZÁNSZ ORGANIKUS VILÁGKÉPÉNEK HATÁSA A
MODERN TERMÉSZETTUDOMÁNY KIALAKULÁSÁRA

1. *Organikus és mechanikus természetszemlélet*

A 16. és 17. század fordulója nemcsak történelmi és stíluskorszakhatár, hanem olyan változást is jelez, mely alapvető jelentőségű a természettudomány, s ezzel összefüggésben az emberi gondolkodás fejlődésének történetében. Ekkor alapozódik meg ugyanis az a természetszemlélet és világkép, melyre mai természettudományos rendszerünk is épül.

Két gyökeresen ellentétes, és egymást kizáró világszemlélet áll egymással szemben ezidőben, melyeket organikus és mechanikus jelzőkkel különböztethetünk meg. Az organikus természetfelfogás antropomorf, analógiája az élő szervezet. Az egész világ, a planéták makrokozmoszától az ember mikrokozmoszáig, lelkes állat módjára, gigantikus szervezethez hasonlóan él és mozog, ahol a különféle mozgásokat nem külső törvények keltik, hanem a mozgó testek belső vonzódásai és a világot eltöltő szellem harmóniára törekvése. A mechanisztikus világkép kiiktatja univerzumából a titokzatos, ezoterikus belső vonzódásokat, s világegyetemét egy konzekvens és homogén törvényrendszer keretébe állítja, mely természeténél fogva kiismerhető. E felfogás mintájául az óra, a mesterségesen gyártott gép szolgál, mely megalkotása után ön maga törvényeitől vezérelve szabályosan működik. "A természeti mozgás minden animisztikus misztikáját felszámolta az, hogy az ember maga csinálta, tehát meg is értette

a gépet" /MAKKAI 1964, 1095./.

A kétfajta világszemlélet természetesen eltérő módszertant követelt a világ jelenségeit értelmezni akaró természettudóstól. Az önálló animussal, s így önálló akarattal bíró természeti jelenségek vizsgálatakor szóba sem jöhetett a törvényszerűség fogalmának bevezetése, a reneszánsz természetfilozófus kísérleteinek sikere tulajdonképpen a véletlenül mult, ám számára különben is csak a kísérlet elméleti realitása volt lényeges /erről: MAKKAI 1967, 18; EVANS 1973, 266; ROSSI 1975, 47-61; stb./. A reneszánsz természettudós világképe nem különbözött gyökeresen a középkortól, csak a világképhez való hozzáállása lett más. Maga az ember változott meg, Isten teremtésben megvalósuló csodáinak kegyes szemlélőjéből cselekvővé lépett elő, aki az alkotófolyamatot az isteni teremtés mintájára képzelte el, s megnövekedett önbizalmában úgy vélte: a művész és a tudós alkotó módon avatkozhat be a természet menetébe, mintegy új világot teremtve közelebb kerülhet az isteni lényeghez. E platonista felfogás /szemben az arisztotelészi imitatioval/ alkalmas ideológiai alapot kínált azon mágikus és hermetikus kísérletek reneszánszkori felvirágzásához, melyek célja az volt, hogy az ember közvetlen uton kapjon részt az isteni természeti rend energiáiból. E hermetikus tradíciót - elsősorban az angolszász kutatás jóvoltából - ma már logikusan tudjuk beilleszteni a reneszánszról alkotott képünkbe /KLIBANSKY 1939; FESTUGIERE 1950-54; WALKER 1958; GARIN 1961; CASSIRER 1963; YATES 1964; KRISTELLER 1966; stb., magyarul: KLANICZAY 1973; recenzió: SZÖNYI 1975/.

A mechanikus világkép hatalmas ujitása módszertanilag a világ rendszeres megfigyelésének igénye, a törvényszerűség fogalmának bevezetése, illetve elmélet és gyakorlat dialektikus kapcsolatának felismerése volt. Az új módszertan megfogalmazója, Francis Bacon éppen a rene-

szánsz mágus mérhetetlen önbizalmától borzadt el, - istentelennek tartotta azt; részben e viszolygás hatására szállt sikra a világ módszeres megfigyelése mellett, mely nem egy ember hivalkodó eredményeire, hanem egymással együttműködő tudósok munkájára épülne /YATES 1967, 267/.

A tudomány történetét áttekintő munkák az organikus és a mechanikus természetképet nagyon gyakran a fenti bemutatáshoz hasonlóan egymás oppozitumaiként tárgyalják. Ez a megközelítés azzal a veszéllyel jár, hogy szakadékot eredményez a fejlődés valószínű menetében, és a változásnak csak lépcsőfokait mutatja be /csillagászati aspektusból Kopernikusz, Kepler, Galilei és Newton nevét szokták emlegetni/, ám az állomások közötti belső logikai kapcsolatokkal adós marad. Anélkül, hogy a fejlődés fokozatait egybemosó, netán tagadó kísérletek hibájába esnénk, dolgozatomban a két világszemlélet kölcsönhatásaira szeretnék rámutatni, mely különösen tetten érhető az új természet-tudomány létrejöttének szociológiai környezetében. A magyar szakirodalomban Makkai László a modern természettudomány győzelmének biztosítékát az angol puritanizmus légkörében látja /MAKKAI 1964, 1096-7; 1967, 24-5/, az ennél korábbi még a reneszánszhoz kapcsolódó manierista késő-humanizmus szellemi áramlatának ilyen szempontu vizsgálata azonban valószínűen módosítja ezt az ontológiaát.*

* Az 1973 őszén Debrecenben tartott reneszánsz-ülésen Makkai professzor egy új fejlődéskoncepciót vázolt fel, mely igen koherensnek mutatta a közékortól a korai felvilágosodásig terjedő időszak világváltozásait, mindez ösztönző elméleti alapot szolgáltatna a további kutatásoknak, ám gondolatmenete mind a mai napig publikálatlan.

2. A manierista későhumanizmus néhány sajátossága

Klaniczay Tibor világosan jelölte ki azokat a tudatfolyamatokat, melyek a manierizmust, mint a válságba került reneszánsz zárószakaszát jellemzik. "E tudatfolyamatok között elsőként arra kell rámutatnunk, miként omlott össze az ember határtalan képességeit valló humanista koncepció, s hogyan foszlott semmibe a korlátlan tudás lehetőségének ígérete" /KLANICZAY 1973, 235/. Az új felfedezések, és az ezekre épülő elméletek, melyek a konzervatív világkép hitelét megrendítették, kezdetben látszólag nemhogy előre mutattak volna, hanem inkább bizonytalanságot keltve végzetes relativizmus érzetét ébresztették az emberekben. Még 1657-ben is találkozunk afféle megjegyzésekkel, mint Pierre Borel-é: "A csillagászat, az orvostudomány, a jog, a fizika nap mint nap meginog és alapjaiban rendül meg. Petrus Ramus megdöntötte Arisztotelész filozófiáját, Kopernikusz Ptolemaiosz asztronómiáját, Paracelsus a Galenus-féle orvostudományt. Ily módon, miután mindegyiküknek vannak követői és minden elfogadhatónak tűnik... arra kényszerülünk, hogy belássuk, hogy amit tudunk sokkal kevesebb annál, mint amit nem tudunk" /*Discours nouveau prouvant la pluralité des mondes...*, Geneve, p. 3-4, id.: ROSSI 1975, 78/.

A válság tudati szmptómái híven tükrözték azt a gazdasági-politikai változást, melynek során a reneszánsz két nagy politikai irányzata, a harmóniára törekvő idealisztikus felfogás és a kiméletlen, machiavellista "reálpolitika" megvívta harcát, és az utóbbi győzött /HAUSER 1968, 1:287-304/. A Tridentinum kemény vonalának érvényesülése és a kálvini reformáció merev-dogmatizmusának kialakulása a reneszánsz szellemi liberalizmusát törvényenkívülivé változtatta, ám a tekintélyelvű barokk államforma kialakulásával korántsem tűntek el azonnal azok az erők, me-

lyek a reneszánsz szabadelvűség konzerválására, esetleg továbbfejlesztésére törekedtek. Így jött létre az a késő-humanista intellektuális réteg, mely kétségtelenül heterodox volt, s a platonista-hermetikus rajongóktól a szkeptikus korai ateistákig a legkülönbözőbb ellenzéki álláspontokat magába olvasztotta. Keserű Bálint joggal figyelmeztet e sokféleség felelőtlen egybemosásának veszélyeire /KESERŰ 1973, 276/, ám az is kétségtelen, hogy mindezeket egy táborba gyűjti a hivatalos egyház- és állampolitikával való szembenállásuk. Keserű világosan fel is vázolja a frontokat: "A vállalási-ideológiai küzdelmek egyik legfontosabb hadszínterén állnak szemben egymással egyfelől a humanista és radikális reformatori eszmények védelmezőinek pozíciójában a patricius polgárság, az elit értelmiség, a művelt főurak egyes csoportjai, másfelől pedig a humanizmus sok-sok vivmányát magukévá tevő, de annak lényegével egyre nyitabban leszámoló prédikátorok, klerikális vezetők, közép és kispolgári tömegek, s olyan fejedelmek, akik meglehetősen tudatos, sőt, cinikus módon használják föl ellenfeleikkel szemben az 'új vallásos hullám' fanatikusainak szenvedélyét" /KESERŰ 1973, 2/. Az ellenzéki réteg, mely tehát a katolikus és protestáns frontok polarizálódásával a különböző felekezetek liberális, interkonfesszionalista szárnyából verbuválódott, a reneszánsz fejedelmi udvar kereteit fenntartani akaró manierista udvarokban; a vallási megmerevedésnek még ideig-óráig ellentálló egyetemeken, illetve a zürzavaros kelet-európai területeken /Erdély/ talált menedéket.

A manierista udvar jellemzőinek feltárására Robert Evans végzett kutatásokat, II. Rudolf prágai udvarát választva modellül /EVANS 1973/. E kulturkörnyezet legfontosabb sajátossága egy arisztokratikus elzárkózásból és kétségkívül tulfinomult dekadenciából fakadó apolitikusság,

vagy legalábbis a politikai irrealitásokra való hajlam.

A manierista uralkodó érdeklődése a politika felől a művészetek és tudományok irányába fordul, felfogásában az uralkodó hatalma alattvalói felett azonosítódik a művésznek a gondolatokat, s a tudósnak a természetet meghódító mágikus képességével. Ily módon az udvar a művészetek és tudományok gyűjtőfókuszává, s ezzel párhuzamosan a fent említett ellenzéki rétegnek menedékkévé vált. A manierista fejedelem a középkori és reneszánsz világkép makrokozmosz-mikrokozmosza feletti, mágikus uton elérhető abszolút hatalomra tört, /ezt szimbolizálták a fejedelmi *wunderkamme*-rek, melyek a világ legkülönbébb dolgai és jelenségeit reprezentáló gyűjtemények voltak - az uralkodó ily módon mintegy a természeti világ feletti uralomra is szert tett; erről l. SCHLOSSER 1908; EVANS 1973, 176-7/, s ezért adott otthont annak az osztály, nemzet és egyház feletti /alatti?/ szellemi elitnek, mely "kozmpolita és interkonfesszionális jellegű volt" /KLANICZAY 1973, 253/. Olyan paradox helyzet állt így elő, mint amit a Rudolf szolgálatában álló Kepler és Tycho Brahe példája is mutat, akik az új természettudományt továbblendítő eredményekre a régi világképet konzerválni akaró rendszer érdekében végzett munka közben jutottak /THORNDIKE 1958, 7:11-33; YATES 1967; EVANS 1973; stb./.

Hasonló a helyzet Brunoval, aki a világok végtelenségének eszméjét egy, akkor egyiptomi típusnak gondolt, hermetikus vallás megalapításának tervei közben mondja ki, miközben egyrészt megbőrzad a darabjaira hulló, központját vesztő univerzumtól, másrészt elkeseredetten keresi az elvesztett harmónia megtalálásának lehetőségét /YATES 1967, 270; KLANICZAY 1973; ROSSI 1975; stb./.

A fent említett nemzetközi elit, mely végső soron az új természettudomány szálláscsinálója, ellentmondásos szociológiai helyzetével párhuzamosan ideológiailag is

"tudathasadásos" némiképp, ám alapvető hiba volna ezt durva torzítással úgy fogalmazni, hogy a régi világkép visszahúzó elemei nem engedték maradéktalanul érvényesülni az újat, ahogy ezt például Geréb György teszi egy Comenius-tanulmányában /GERÉB 1952, 9/. A 16. és 17. század fordulóján vallás, mágia és természettudomány még nem antagonisztikus, hanem komplementer rendszerei a gondolkodásnak, s elemeik számtalan esetben összemosódnak /vö.: STONE 1971, 177/. A reneszánsz organikus világképének, elsősorban a neoplatonikus-hermetikus áramlatában jónéhány olyan vonást találunk, mely közvetlenül is ösztönzőleg hatott a modern természettudományos kutatásokra. Tehette ezt azért is, mert a gyakorlati és egzakt kérdéseket megkerülő, elvontabb platonai filozófiát nem kompromittálta az arisztoteleszi természetfilozófia összeomlása /KLANICZAY 1973, 257/. Ez a fajta gondolkodásmód ösztönözte a vér körforgásának felfedezését, a mágikus szimpátiák vizsgálatát a paracelsusi újtipusú orvostudomány megszületését, a mágikus számmisztika a matematika hallatlan fellendülését, a mágnes animisztikusan felfogott vonzóerejének értelmezése a tömegvonzás szeméjének felmerülését - ne felejtjük el, hogy az animizmus ellenes Galilei csak tasztiásokról beszél a testek között, a vonzás létét tagadja /e témában l. KOYRÉ 1957; PAGEL 1958; THORNDIKE 1958; KOYRÉ 1961; YATES 1967; THOMAS 1973; stb./. Csak a csillagászat számos forradalmi felfedezése, mint amilyen az élet lehetőségének kiterjesztése naprendszerünk más bolygóira; a középkori világegyetem kristályos szféráinak lerombolása; végsősoron a heliocentrikus szemlélet bevezetése; az állócsillagoknak a mi napunkéval egy szintre helyezése; s végül a világegyetem térbeli végtelenségének és a benne foglalt naprendszerek számbeli végtelenségének állítása a hermetikus és platonista témáknak a Galilei-féle szigorú és

koherens tudományos kifejtéstől távol álló ötvözetében született meg /ROSSI 1975, 266/.

Ugyancsak a csillagászat későreneszánszkori fejlődése mutat példát arra, hogy a forradalmi ujitások mennyire nem önmagukat kínálták. Bruno és Kepler például egyaránt elfogadták Kopernikusz rendszerét. A heliocentrikus gondolat iránti lelkesedésen túl azonban Kepler már nem értett egyet Brunoval, nem hitt a világ végtelenségében, sőt, Galilei iránti csodálatát éppen az alapozta meg, hogy az olasz tudós eredményeiben igazolva látta a brunoi rendszer birálatát. Ugyanakkor Galilei nem vett tudomást Kepler forradalmi felfedezéséről, mely a bolygók elliptikus pályán való keringését állította, és továbbra is a Kopernikusz-féle körpályákkal számolt. Mindezenközben kortársuk, Tycho Brahe egy "harmadik utas" kozmológia felállításával tulajdonképpen a Kopernikusz előtti univerzumot próbálta renoválni, ugyanakkor jelentősen járult hozzá a newtoni világkép matematikai előlegezéséhez /THORNDIKE 1958, 30-45; KOYRÉ 1961; YATES 1964, 450-2; ROSSI 1975, 199-254; stb./. E vázlatos bemutatás alapján is látható, hogy a gondolkodás fejlődésében is mennyire érvényesül a mennyiségi és minőségi változások érzékeny dialektikája, s e fejlődés vonalainak megrajzolásakor aligha boldogulunk merev és tulságosan is koncepciózus sémákkal.

3.4 *manierista jellegű gondolkodásmód továbbélése*

Az eddigiek alapján szükségesnek mutatkozik az, hogy újra átgondoljuk a manierista jellegű gondolkodásmód időbeli elhelyezésének, illetve elenyészésének kérdését. Számos manierizmus-elmélet az irányzat végét - némileg meszterkélten - Giordano Bruno ellobbanó máglyájával /1600/

teszi egyidőre /HAUSER 1968; KLANICZAY 1973/. Mindenképpen célszerűnek látszik ezt a határt a harminc éves háboru kitöréséig eltolni, ugyanis a 17. század tizes éveiben felvirágzó rózsakeresztes gondolkodásmód jelentkezése valószínűleg összefügg a pfalzi fejedelemség manierista légkörével; nem véletlen, hogy Rudolf halála után a prágai udvar neves alkimistái ide települnek át, s a fiatal Descartes is ezen a vidéken próbál megismerkedni a rózsakeresztesekkel /YATES 1972, 41-103/.

Valószínű, hogy Pfalz összeomlása után hiába is keresnénk manierista jellegű társadalmi formációt, ám, első sorban a közelmúlt angol kutatásai arról tanuskodnak, hogy a manierista udvarok felszámolása után az azokat jellemző organikus gondolkodásrendszer nem tűnt el, hanem a mechanisztikus természetszemlélet előretörésével párhuzamosan tovább élt, egészen a 17. század utolsó negyedéig. Például a rózsakeresztes filozófia /vonatkoztatassunk itt el a rózsakeresztesesség, mint szervezet problémájától/ a században végighúzódik Németországon, Franciaországon és Anglián, egyes gondolatai az új világszemlélet alapozóinak munkáiban is tükröződnek. Jól mutatja ezt a 17. századi utópiák elemzése: Campanella mágikus Napdillamának és a rózsakeresztes Johann Valentin Andreae Christianopolisának /1619/ számos univerzalista eleme tér vissza Bacon Új Atlantiszában /1627/ és Samuel Hartlib Macariájában /1640/ /YATES 1972, 118-71/.

Ugyancsak sorompóba áll a mágikus-organikus gondolkodásmód a 17. sz. közepén kulmináló, a világ végtelenségéről és a naprendszerek sokaságáról folytatott vitáiban. A már idézett Pierre Borel 1657-ben Hermes Trismegistost és Aszklépioszt idézve kel a brunoi rendszer védelmére /ROSSI 1975, 278-80/. A század közepére Angliában valóságos hermetikus reneszánsz bontakozik ki, melyet érthetőbbé tesz a metafizikusokat követő vallásos költők és a cambridgei platonisták bizonyos foku, misztikával kevert

természettudományos érdeklődése is. A költő-orvos Henry Vaughan versei, Robert Burton *The Anatomy of Melancholy* /1621/ c. műve, a misztikus Henry More *Psychodia Platonica* /1642/ c. versgyűjteménye, vagy Sir Thomas Browne ezoterikus-természettudományos művei, mint a *Religio medici* /1642/ és a *Pseudodoxia Epidemica* /1647/ sokszor latinos címeik ellenére is anyanyelven népszerűsítették azt a manierista jellegű gondolkodást, melynek toleráns szellemében egyesült a természettudományos érdeklődés és a konzervatív világkép apológiája. Az említettek munkássága bizonyára hangsúlyozottan hozzájárult, hogy a század közepétől nagyszabású fordításirodalom bontakozzék ki. 1651-55-ig megjelenik angolul Agrippa *De occulta philosophia*-ja, 1652-ben Henry Vaughan bátyja, Thomas kiadja a rózsakeresztes alapító manifesztumok angol fordítását, 1656-ban az alkimista Maier munkája jelenik meg, *Themis Aurea, or the Laws of the Fraternity of the Rosie Crose*, 57-ben Gabriel Naudé mágia-apológiája kerül angol közönség elé *The History of Magic, by way an Apologie for all the Wise Men who have been reputed Magicians from the Creation to the Present Age* címmel, 58-ban Borel már említett francia munkája. Ezenkívül ugyancsak lefordítják della Portát, Paracelsust és magukat a hermetikus iratokat is. Még 1690-ben is tűnik fel új fordítás, Andreae műve, *The Hermetick Romance: or the Chemical wedding*. Ezek a törekvések bátorítást kaptak az új és előretörő természettudomány részéről is, hiszen a pedagógiát új alapokra helyező Hartlib körének panszofikus vizsgálódásai érintkezési pontokat kínáltak a baconiánus rendszer és egyfajta hermetizálás között. "1650 és 80 között több alkímiával és mágiával foglalkozó könyv jelent meg Angliában, mint ezelőtt és ezután összesen" /THOMAS 1973, 270/. Egyelőre tehát végleges magyarázat nélkül kell regisztrálnunk a tényt, hogy a soha-nem-látott mágia iránti érdeklődés Angliában éppen a

forradalom alatt, a mágiaellenes és racionalizáló puritanizmus dicsósége tetőpontján jelentkezik, s ezeket a hermetizáló kísérleteket mégsem lehet egyértelműen reakciónak minősíteni /a 17. sz-i Angliáról még: MAKKAI-HANKISS 1964, 113-144, 335-357; WEBSTER 1970; YATES 1972, 171-193? HILL 1972; stb./.

Ha Bruno személyét jelképesnek éreztük a hermetikus tudományok történetében, ugyancsak szimbólikusként kezeljük Elias Ashmole figuráját. Ő az utolsó angol rózsakeresztes és hermetista, aki még a tudománytörténet érdeklődésére is számot tarthat. Ashmole nem máglyán végezte, mint Bruno, hanem megbecsült tudósként; 1662-ben, a Royal Society alakulásakor beválasztották az akadémikusok közé. Ez persze arra is utal, hogy erre az időre a mechanikus személet oly erős pozíciókat foglalt el, hogy elnézően megtűrhetette maga mellett a mult relikviáinak tűnő excentrikus irányzatokat.

Newton munkásságában végleges diadalt aratott az új természetszemlélet, ám a változás fokozatosságát érzékeltetendő nem árt megjegyezni, hogy maga Newton is igen komolyan foglalkozott alkimiával és különféle vallásos, okkult spekulációkkal, matematikai misztikával. Ám hogy ez mennyire nem jöhetett már komolyan számításba ebben az időben az is mutatja, hogy Newton maga sohasem gondolt okkult irásainak publikálására, ezek kéziratban maradtak, míg a mechanika törvényeinek megismertetéséért szenvedélyesen sikraszállt. /Newtonról l. MANUEL 1968; RATTANSI 1968; YATES 1972, 193; THOMAS 1973, 771/.

4. Közép-kelet-európai párhuzamok

A hermetikus indíttatású természettudomány virágzását és hanyatlását vizsgálva egy fájdalmas hiányérzetünk maradhat. Hogyan jelentkeznek ezek az irányzatok Kelet-Európában, Magyarországon? A külföldi szakirodalmat áttekintve azt tapasztaljuk, hogy míg a virágzó reneszánsz idejének feldolgozásában Magyarország megtalálható a nyugati kutatás köztudatában, a 17. sz. idejére mintha eltűnne Európa térképéről. Robert Evans Magyarországra is kiterjedő vizsgálódásai /EVANS 1974/ ritka kivételnek számítanak ebből a szempontból. A dolgozatomban felvetett természettudományos koncepció nézőpontjából a magyar szakirodalom sem nyújt még alapvető kutatásokat, ám vannak jelek, melyek arra utalnak, hogy magyar területen is megtaláljuk a hermetikus érdeklődés és az új természettudományos gondolkodás összefonódásának nyomait.

Annál is jogosabb volna az európai párhuzamok koncepciózusabb átgondolása, mert éppen a manierista későhumanizmus időszaka az, melyben egy rövid időre létrejött Nyugat- és Kelet-Európa kulturális fejlődésének kiegyenlítődése. Kétségtelen, hogy a 16. sz. végén Magyarországon és Erdélyben nem annyira a platonista tendenciák domináltak, az itt formálódó eretnek és már-már az ateizmust suroló kísérletek arisztoteleszi alapon keletkeztek, világosan magyarázza ezt azonban az a tény, hogy ebben az időben általában a padovai egyetemen tanultak tovább a magyar diákok, ahol Zabarella vezetésével erőteljes Arisztotelesz-orientációjú filozófiaoktatás folyt /PIRNÁT 1971, 374-83/. A 17. sz. elejétől a magyar diákok külföldi tanulmányainak színhelye Olaszország helyett Németország lesz, sokan közülük eljutnak Skandináviába, Németalföldre és Angliába, ez viszonylag sokszinűbb szellemi skálát eredményez. Ugyan-

csak számításba veendő, hogy a Bocskai szabadságharcot követő regresszió szellemi hiátusa után a huszas-harmincas évektől kezdődően összefonódva, egyszerre és keveredve jelentkezőnek olyan áramlatok, mint az organikus világkép kabalával ötvözött feltámasztása vallásos keretben /Péchi Simon - 1. DÁN 1973, 91-2/, a paracelzista természettudomány egynémely hatása, az alkímia iránti érdeklődés /Bánfi-hunyady János - 1. HEREPEI 1965, 1:287-91/; és ugyanakkor már éreztetik hatásukat az erősödő puritanizmus, másrészt pedig a karteizianizmus irányzatai. Mindezek a tendenciák legkomplexebben a Bethlen és Rákócziak által Erdélybe hívott külföldi professzorok munkásságában nyilvánulnak meg. Alsted enciklopédizmusa, Bisterfeld újtipusu logikája, mely egészen Leibnizig mutat előre, Comenius panszofikus munkássága az európai gondolkodás nagy áramlatainak visszhangjáról tanuskodnak /KVACSALA 1889; 1892; WEBSTER 1970; YATES 1972, 156-170/. Ugyanakkor még a magyar anyag is tartogat meglepetéseket. Szepsi Csombor Márton 1972-ben felfedezett disputájában /*Disputatio physica de matallis...*, Gdansk, 1617./ kora kémiai és bányászati irodalmának alapos ismeretéről tesz tanúságot, s az antik és klasszikussá vált szerzőkön túl olyan jelentős kortárs tudós-alkimistákra is hivatkozik, mint Michael Sendivogius és Leonhard Thurneysser. /A szöveget közli: KOVACS-KULCSÁR 1972./ Prágai András 1628-ban megjelent Guevara-fordításához írt előszavában Hermes Trismegistosra hivatkozik és egy fluddi típusu mikrokozmosz-makrokozmosz univerzumot vázol fel /*Fejedelmeknek serkentő órája*, Bártfa/; Csanaki Máté 1634-ben a pestisről írott könyvében elsőként tesz hitet magyar nyelven a paracelziánus gyógyítás mellett a galenusi módszer ellenében /*Az döghalálról való rövid elmélkedés*, Kolozsvár, p.131/. /A magyar szakirodalomból 1. ERNYEI 1912; PARKÁNYI 1913; SZATHMÁRY 1928; MAGYARY-KOSSA 1929-40; HEREPEI 1965; WESZPRÉMI 1960-70; stb./

Felesleges volna esetlegesen kiragadott példákat emlegetni anélkül, hogy adatainkat rendszerbe tudnánk foglalni. A kutatás jelenlegi stádiumában azonban erre még nincs lehetőség, így e kérdéskörben legfeljebb problémafelvetésre, figyelemfelkeltésre szorítkozhatunk. Kétségtelen, hogy már a Magyarországon és Erdélyben lévő, de nem magyar eredetű, manierista gondolkodásról tanuskodó művek szisztematikus feldolgozása és a possessori bejegyzések értékelése is alapvető jelentőségű lenne. Az általam említett angol kutatások pedig hasznos utmutatásokkal szolgálhatnak a magyarországi kutatások számára, melyek - reméljük - nem váratnak sokáig magukra.

I R O D A L O M

/A felhasznált korabeli művek adatait a szövegben tüntettük fel./

CASSIRER /Ernst/, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, New York, 1963.

DÁN /Róbert/, *Péchi Simon világképének elemei és forrásai*, MTA Irodalomtört. Int., 1973, *Reneszánsz* füzetek 19.

ERNYEI /J./, *Természettudományi mozgalmak a XVII-XVIII. sz.-ban*, *Természettud. Közlöny*, 1912. Pótfüzet

EVANS /Robert/, *Rudolf II and his World*, Oxford, 1973, The Clarendon Press
The Wechel Presses: Humanism and Calvinism in Central Europe 1572-1627, Oxford, 1974, The Past & Present Soc.

FESTUGIERE /A.-J./, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1950-54 /4 vols./

GARIN /Eugenio/, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florence, 1961.

GERÉB /György/, *Comenius: Didactica Magna*, [szerk. ford. és bev. G. /Gy./], Bp, 1952, Akadémiai

HAUSER /Arnold/, *Az irodalom és a művészet társadalomtörténete*, Bp, 1968, Gondolat

HELLER /Agnes/, *A reneszánsz ember*, Bp, 1971², Akadémiai

HEREPEI /János/, *Adattár XVII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez*, [kiad. szerk. KESERŐ /Bálint/], Bp-Szeged, 1965.

HILL /Christopher/, *Underground Routes*, The New York Review, 1972. október

KESERŐ /Bálint/, *Vallási-ellenzéki törekvések a magyar késsőreneszánszban*, Szeged, 1973, kandidátusi értekezés

KLAMICZAY /Tibor/, *A reneszánsz válsága és a manierizmus*, in: K./T./, *A múlt nagy korszakai*, Bp, 1973, Szépirodalmi

KLIBANSKY /R./, *The Continuity of the Platonic Tradition*, London, 1939, The Warburg Institute

KOVACS /Sándor Iván/-KULCSAR /Péter/, *Szepsi Csombor Márton ismeretlen értekezése*, JATE, 1972. Irodalomtört. Füzetek 91.

KOYRÉ /Alexandre/, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, 1957.
La révolution astronomique, Paris, 1961.

KRISTELLER /P.O./, *Eight philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford /Calif./, 1966.

KVACSALA /János/, *Comenius és a Rákócziak*, Budapesti Szemle, 1889. október
Az angol-magyar érintkezések történetéhez 1620-1670. Századok, 1892.

MAGYARY-KOSSA /Gyula/, *Magyar orvosi emlékek*, Bp, 1929-40.

MAKKAI /László/, *Puritanizmus és természettudomány*, Századok, 1964, 3-4. szám

MAKKAI /László/-HANKISS /Elemér/, *Anglia az ujkor küszöbén*, Bp, 1964, Gondolat

MAKKAI /László/ *Gép, mechanika és mechanisztikus természetfilozófia*, Technikatört. Szemle, 1967, 4: 11-28.

MANUEL /F.E./, *A portrait of Isaac Newton*, Cambridge /Mass./, 1968.

PAGEL /Walter/, *Paracelsus: an introduction to philosophical medicin in the era of the Renaissance*, New York, 1958.

PARKÁNYI /Dezső/, *Magyar orvosok és orvostudomány a 17. században*, Székesfehérvár, 1913.

PIRNAT /Antal/, *Arisztotelianusok és antitrinitáriusok*, MTA Irodalomtört. Int., 1971, Reneszánsz füzetek 13.

RATTANSI /P.M./, *The Intellectual Origins of the Royal Society*, Notes and Records of the Royal Society, 23 /1968/

ROSSI /Paolo/, *A filozófusok és a gépek*, /tanulmányok/ Bp, 1975, Kossuth

SCHLOSSER /Julius von/, *Die Kunst- und Wunderkammern der Spätrenaissance*, Leipzig, 1908.

STONE /Lawrence/, *The Disenchantment of the World*, The New York Review, 1971. december

SZATHMÁRY /László/, *Magyar alkémisták*, Bp. 1928.

SZÖNYI /György Endre/, *Hermetikus filozófia és mágia a reneszánszban*, Világosság, 16 /1975/, 7:443-7.

THOMAS /Keith/, *Religion and the Decline of Magic*, London, 1973.

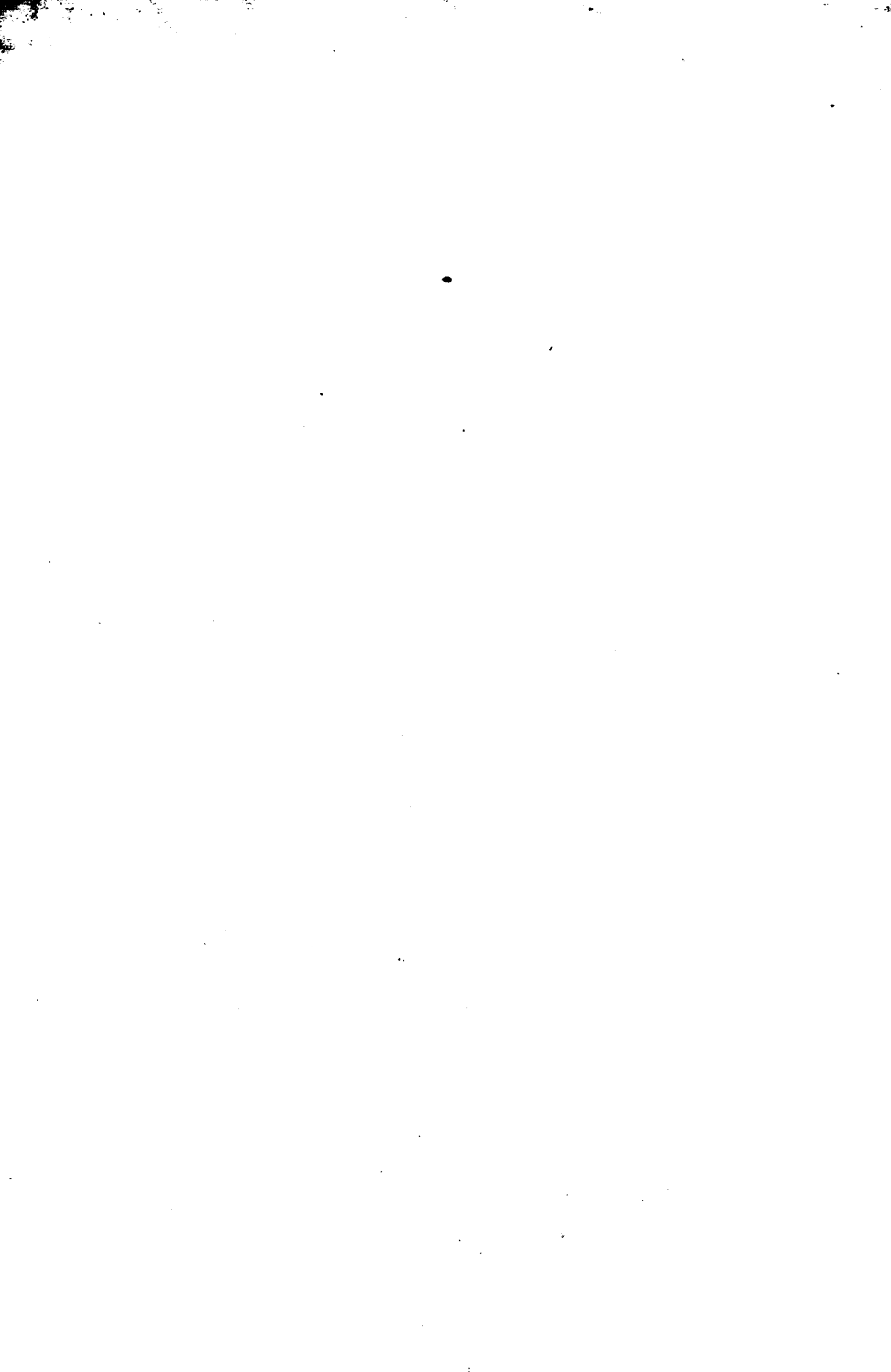
THORNDIKE /Lynn/, *A History of Magic and Experimental Sciences*, Columbia Univ. Press, 1923-58 /8 vols/

WALKER /D.P./, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London, 1958, The Warburg Institute
Kepler's Celestial Music, Journal of the Warburg & Courtauld Institute, XXX /1967/, 228-50.

WEBSTER /Charles/, *Samuel Hartlib and the Advancement of Learning*, Cambridge, 1970.

WESZPRÉMI /István/, *Magyarország és Erdély orvosainak rövid életrajza*, Bp, 1960-70, /4 vols./

YATES /Frances A./, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, 1964, /New York, 1969/
The Hermetic Tradition in Renaissance Science, in: *Art, Science and History in the Ren.* Baltimore, 1967.
The Rosicrucian Enlightenment, London, 1972, Routledge & Kegan Paul



Hargittay Emil

A MAGYAR MANIERIZMUS IRODALOMSZOCIOLÓGIÁJÁHOZ

/A nyomtatott könyv kérdései/

Klaniczay Tibor egyik újabb, az európai szakirodalom legfrisebb eredményeit áttekintő tanulmányának /KLANICZAY 1970/ néhány megállapítása feltétlenül továbbgondolkodásra készítő. A szerző említett tanulmányában sorra veszi azokat a mozzanatoakat, amelyek következménye a reneszánsz válsága lett, majd jellemzi azokat a tényeket, melyek a kialakult új átmeneti stílusnak, a manierizmusnak a sajátjai. Lényegében a XVI. századi európai háborúk, gazdasági változások, földrajzi és egyéb felfedezések következményeiről, egy refeudalizálódási folyamatról, az intellektuális válságról, kiábránduláselményről és ezek velejáróiról van szó. Az arisztotelianizmussal szemben virágzásnak induló platonikus metafizikáról és sztoicizmusról, az ezoterikus gondolkodásmód terjedéséről és a mágiáról, bizonyos kozmopolitizmusról és interkonfesszionalizmusról.

A manierizmus e, szinte csak jelszószerűen jellemzett tudati szinten megjelenő sajátosságainak az irodalmi és művészeti életben megvan a maga művelődéstörténeti-szociológiai kerete, amint erre Klaniczay utal is. /250-255. p./

"A manieristák a kor szellemi elitjét alkották, működési körük, tevékenységük szociológiai kerete is az udvar, az akadémia, a titkos társaság és a magány." /250. p./

A továbbiakban ezt az állítást néhány külföldi és magyarországi példával támasztja alá. Mindez arra ösztönözhet, hogy esetleg lehetséges volna egy induktív kiindulással,

a korszak irodalmi életének *kereteit* vizsgálva, eljutni azokhoz a sajátságokhoz, amelyek más feltételek alapján az addigiaktól különböző, a manierizmus jellegzetességeit hozták létre.

Nem véletlen, hogy vannak, akik megkérdőjelezzik a *manierizmus* kifejezés használatát. /Pl. KLANICZAY 1971, 308. p./

Hiszen nemcsak a reneszánszhoz és a barokkhoz való viszonya tekinthető vitás kérdésnek, de egyáltalán szerepe, sulya, elterjedtsége, létmódja is. Nyilván nem vállalkozhatok itt arra, hogy e kérdések bármelyikére is választ adjak, csupán indokolni kívánom a kategória használatát:

"A manierizmus elválaszthatatlan része ... a reneszánsznak, annak utolsó fázisa, kései áramlata. Megjelenése mindenütt összefügg a reneszánsz válságjelenségeivel, gazdasági, társadalmi, politikai katasztrófaival, a reneszánsz kultúra társadalmi bázisát alkotó erők megrendülésével. Itáliában első jelei már az 1520-as években megjelennek, kibontakozása pedig a század második felére esik. Európa többi országában a század utolsó évtizedeiben figyelhető meg kialakulása, 1600 körül pedig többnyire már végleg alulmarad a barokkkal szemben. A reneszánsz Európa peremén, Angliában, Skandináviában és Kelet-Európában azonban még a XVII. század első évtizedeire is kiterjednek hullámverései."

/KLANICZAY 1975, 10-11. p./ A manierizmussal kapcsolatos legnagyobb gond azonban nem is kronológiázása, hanem elkülönítése a reneszánsz és barokk jelenségektől. A legtöbb esetben nem tisztán elkülöníthető esetekkel találkozunk. Ezért a manierizmust nem tekinthetjük kizárólagos, csak uralkodó stiluskategóriának, amellyel egy időben más művészeti megoldások, válaszok is létezhetnek. Ezt a klasszifikációt mégis azért előnyös használunk, mert lehetővé teszi a differenciáltabb szemléletet, még gátjaival ?

együtt is. Tehát esetünkben egyrészt időszakjelölő, másrészt tényleges meglétét igyekszünk igazolni közvetve a dolgozat vizsgálataival is. Azokra a gazdaságilag-társadalmilag meghatározott körülményekre vagyunk kíváncsiak, amelyek lehetővé tették, illetve kialakították, meghatározták a XVII. század elején Magyarországon az irodalmi műveltséget. S - amint említettük - az is fontos, hogy ezek a szociológiai alapok mennyiben járultak egy, legalább egyes területeken manieristának nevezhető tudat kialakulásához.

Az *irodalom szociológiai vizsgálatának* a XVIII. századtól kezdve erős hagyományai vannak. /Ld. VAJDA György Mihály 1966, 432-437. p./ E szemléletmódtól azonban csak rendszerző szempontokat, s nem perspektívát veszünk. Az eddigi irodalomszociológiai vizsgálatok kiindulásukat tekintve kétféleképpen csoportosíthatók. Ezek az irodalom és társadalom viszonyának, egymást feltételező kapcsolatának két alapvető jellegzetessége mellett foglalnak állást: vallják egyrészt az irodalom társadalmi meghatározottságát, másrészt azt, hogy az irodalom a társadalom kifejezése is egyben. Esetünkben a teljességre törő igény szerint mindkét szempont kidolgozásra vár, itt azonban csak az irodalom létrejöttének egy nélkülözhetetlen társadalmi kerete vizsgálatára kerithetünk sort. A teljesség még ebben az esetben sem valósulhatott meg, ugyanis most csak a nyomtatott könyv kultúrájának kérdéseit vesszük számba. Ez a legfőbb oka annak, hogy a manierizmus irodalomszociológiájának egyelőre csak kevés tanulságát nyerhetjük. Fentebb vázolt feltevésünk azonban bizonyára igazolódik a téma mélyebb és teljességre törekvő későbbi kutatása után. Ennek teljes körvonalazása a következők szerint hozható létre. Vizsgálni kell:

1. az író-mű-társadalom között kommunikációs lehetőségeket, viszonyokat,
2. a szóbeliséget, tekintettel a folklór-irodalom viszonyra,
3. az írásos műveltséget, egyrészt a kéziratosságot,
4. másrészt a nyomtatást, ezzel kapcsolatban a nyomdászatot, a könyvtárakat, az irodalom megjelenési formáit, műfajait,
5. a színjátszást,
6. az iskolázást,
7. az írók és mecénások személyi kapcsolatait,
8. mindezt a megfelelő-társadalmi-történelmi környezet elemzésével.

Ez a vázlat természetesen részletesebb kifejtést igényel. E helyen azonban csak a nyomtatott könyv kultúrájával kapcsolatos néhány kérdésre kereshetünk választ. Látható mind-ebből, hogy itt egy nagyobb munka, illetve koncepció, feltevés körvonalai bontakoznak ki, melynek csak egy részletét vizsgáljuk. A fentiek kifejtése tehát a nagyobb távlat ismertetése, másrészt a tudatos vizsgálat eltökélt szándékának jelzése miatt volt szükséges.

II.

A magyarországi, XVII. század eleji nyomtatott könyv kultúrájának ismertetését aligha indíthatjuk anélkül, hogy legalább felszínesen ki ne tekintenénk a másik két fontos kommunikációs közvetítő csatornára, a *szóbeliségre*, és a *kézíratosságra*.

Azokat a véleményeket szeretnénk támogatni, amelyek a Magyarországi *kulturkommunikációs folyamatban* a következő három periódust különböztetik meg: 1. a szóbeliség tulsulya, melynek idején a rá jellemző sajátságok egy része /pl. a variálás/ megjelenik a kéziratos hagyományozásban is /ez időszak körülbelül a XVI. század elejéig, a könyvnyomtatás elterjedéséig tart/ 2. a szóbeliség és az írásos /vagyis kézírásos és nyomtatásos/ kulturközvetítés egyensúlyi ideje /kb. a XVI-XVIII. századig/ 3. végül az irodalmi kommunikáció tulsulyba kerülése /XIX-XX. század/. E periodizáció pontosan jelzi a most tárgyalt korszak helyét e folyamatban. Ahhoz, hogy e kérdéskört részletesebben elemezzük, további vizsgálatokra van szükség. /Ezzel kapcsolatban csak zárójelben jegyezzük meg, hogy az 1600 és 1635 közötti időből 51-53 db kéziratos énekeskönyv, illetve versgyűjtemény maradt ránk s ez körülbelül fele a hasonló jellegű nyomtatványoknak./

Térjünk rá ezek után a korabeli nyomdászat és a nyomdatermékek elemzésére.

III.

A Régi Magyarországi Nyomtatványok következő, második kötetü kéziratosa anyaga, amely az 1601 és 1635 közötti anyagot dolgozza fel, nagy segítségemre volt dolgozatomban előkészítésében. /Elsősorban Borsa Gedeonnak és Hervay Ferencnek tartozom köszönettel a munkatársak közül./ Az előkészítés alatt álló anyagot természetesen fel kellett dolgoznom a szintetizálás érdekében, másrészt, csak a már meglévő előmunkálatokra támaszkodhattam./ Még csak azt bocsátom előre, hogy a történelmi Magyarországon nyomtatott bármilyen nyelvű és a külföldön készített magyar nyelvű művekről van szó.

Korabeli nyomdászatunkat nem szemlélhetjük elszigetelten. Elsősorban a XVI. századi előzményekre kell tekintetel lennünk. Ezek szerint a XVI. században országsszerte 27 nyomda működött /Ld. FITZ 1959, 107. p./, a századforduló táján pedig 10. /Ld. BALLAGI 1878, 71-72. p./ Az 1601-35-ig működött nyomdáink száma: 15. E nyomdák működése azonban időszakos, legtöbbször a hirtelen megszűnés veszélyétől fenyegettetve, s majd minden esetben kiszolgáltatva kasszámu működtetője bizonytalan életsorsának. Mielőtt e kérdésről részletesebben szólnánk, vegyük sorra említett XVII. századi nyomdáinkat. Érdemes a területi elterjedtségre figyelni.

1. Bártfa: 1601 és 1635 között 22 évig működött megszakitásokkal
2. Brassó: mindössze két évig működött
3. Csepreg: 10 évig működött
4. Debrecen: egyfolytában működött az egész időszak alatt

5. Gyulafehérvár: 12 évig működött
6. Kassa: 25 évig működött
7. Keresztur: 16 évig működött egy megszakítással
8. Kolozsvár: néhány év kivételével az egész időszakban működött nyomda, sőt a század elején két felszerelés is volt
9. Lőcse: kis megszakításokkal 20 évig működött a tárgyalt időszakban
10. Nagyszombat: egy megszakítással 10 évig működött
11. Németujvár: nem egész egy évig állt fenn nyomdája
12. Pápa: 8 évig működött
13. Pozsony: egy megszakítással 8 évig működött
14. Sárvár: egy évnél kevesebb ideig működött
15. Szeben: 19 évig állt fenn sok megszakítással.

Ha e nyomdák területi elterjedésére figyelünk, mindjárt megállapíthatjuk, hogy a török hódoltság területén nem volt nyomda. Sem az egész 17. század folyamán, sem az előző században. Területileg *négy centrum* alakult ki: 1. Erdély, elsősorban Kolozsvár központtal, 2. Debrecen egymaga is igen jelentős 3. a Felvidék, melynek Lőcse a központja 4. Nyugat-Dunántul ahol több kisebb nyomdahely volt. Nagyszombat szerepét külön ki kell emelnünk, mivel ez volt az ország egyetlen katolikus nyomdája a pozsonyi mellett. A nyomdák jellegét minden esetben maguk az író-nyomdászok, illetve néhány esetben a mecénások szabták meg. A felekezeti különbségek miatti nézeteltérések természetesen időben és térben elterjedve csaknem mindenütt megvoltak, s ez egyik fő oka lett a vándornyomdászok és - nyomdák kialakulásának. Méliusz Juhász Péter XVI. századi megfogalmazása még a következő századra is nagyon jellemző, s a nyomdászsors nehézségeit világosan körvonalazza:

"... a szegény nyomtatóknak is, sem házak sem jövedelmük...

Annálfogva ... jó műszereket a szegény nyomtatók nem csinálhatnak. ... Tudjátok szerelmes atyámfiái, keresztyének, hogy miként az oskolák, a prédikátorok fészkei megromlanak ez nagy sok háborúság miatt, így az Isten a nyomtatást is, a mi országunkban megfogytatkozttatá." /Idézi BALLAGI 1878, 49-50. p./

Nem véletlen hát, hogy jónéhány magyar könyv külföldön készül el. Ebben a korban ez jelenti a nemzetköziséget: a külföldi iskolák látogatása, a tanult emberek külföldet járása, kapcsolatok teremtése. Szenci Molnár Albert a legtipikusabb alakja ennek a tevékenységnek. Ezért van az, hogy nem Magyarországon levő nyomdák is lényeges szerepet játszanak a korabeli magyar könyvtermelés profiljának kialakításában. 1601-35-ig a következő külföldi városok nyomdái adtak ki magyar nyelvű műveket: Hanau, Heidelberg, Hernborn, Leyden, Nürnberg, Oppenheim, Prága, Zürich. Láthatjuk, hogy magyarjaink külföldi orientációjának centruma Németország volt. Így módosultak a régebbi viszonyok /a reneszánsz terjedése kezdetén az itáliai egyetemek játszották a legnagyobb szerepet a magyar ifjak művelésében/. A XVII. század vége felé pedig Anglia és a Németalföld felé fordul a korábbinál nagyobb figyelem. Ezt mutatja a nyomdászok nemzeti hovatartozása is. Legnagyobb részük német vagy német származású, s magyar nyomdász csak elvétve akad közöttük.

Nyomdáink létmódjára már korábban utaltunk, most néhány példán figyeljük meg ennek jellegzetességeit. A kornak rendkívül jellemző jelensége a *vándornyomdász* és a *vándornyomda*. A XVI. században is megvolt már ez a jellegzetesség, Huszár Gál és Bornemisza Péter működése jó példa rá. Johannes Manlius 1582-től 1604-ig vándorolt az országban. Allomásai: Németújvár, Varasd, Monyorókerék, Németlövő és Sárvár. Ez utóbbi helyen adta ki 1602-ben Magyar Ist-

ván "Az országokban való sok romlásoknak okairól" című híres művét. Válaszuti András neve kolozsvári és gyulafehérvári nyomtatványokon is feltűnik. A korabeli nyomdászat terjedését vizsgálva a következő jellegzetesség a *családi nyomda*. Ezek közé tartozik a 100 évig fennállt Brewer nyomda, Debrecenben Rheda Pál és fia Péter munkássága. Jakob Klöss és fia is működött Bártfán. A nyomdák *mecénásai* tekintetében is megfigyelhető néhány sajátosság. II. Rudolf 1584-ben vezette be a nyomdai szabadalmat. Ez királyi jognak nyilvánította a nyomdászatot és szabadalmat egyedül Nagyszombat katolikus nyomdájának adott. Ez az egyik első jele az ellenreformáció érvényre jutásának, amelyik a nyomdászatra is nagy hatással lehetett volna. Ez - szerezésre - nem történt meg, ugyanis a protestánsok vagy nem tudtak, vagy nem törődtek a rendelettel. Hosszabb ideig azok a műhelyek tudtak működni, amelyekben vagy nagy tehetségű és szorgalmu nyomdászok működtek /pl. Lócse/, vagy jó kapcsolatuk volt valamilyen hivatalos szervvel /pl. Debrecen/.

Végül meg kell állapítanunk, hogy a magyarországi nyomdászatot a *társadalmi szükséglet* hozta létre: A protestantizmus híveinek és terjesztőinek az az igyekezete, hogy túl a *szóbeliségen* írásban és minél szélesebb körben elterjesszék eszméiket. Ehhez az eszközhöz a katolikus restauráció csak a XVI. század végén nyult, s később aztán egyre intenzívebb módon. Az országos kommunikációt azonban nemcsak a vallási, hanem minden más kérdésben megnehezítette az ország jelentős részének a török uralomtól való függése.

IV.

A kor sajtótermékeit szemügyre véve szintén kézenfekvő a XVI. századi hagyományokból való kiindulás. 1601-től 35-ig több, mint 770 kiadványt nyomtattak /ennyi maradt ránk/. E harmincöt év termése csaknem annyi, mint az egész előző századé. /XVI. századi első nyomdánk csak 1535-ben alakult./ A továbbiakban /a kolligátumokat egy nyomtatványnak számolva/ ismertetem az időszak nyomtatványainak műfaji és nyelvi felosztását.

Összesen van: 72 műfaj /ez az RMNy 2. szerkesztőinek a felosztása/. Ezek közül a legelterjedtebbek /vagyis egy-egy műfajon belül husznál több nyomtatvány van/:

1. Naptár120 db - közülük csaknem mind magyar nyelvű
2. Vers 91 db - kétharmaduk nem magyar nyelvű, műfajaik: dicsőítő-, köszöntő-, lakodalmi- és gyászvers
3. Vallási vitairat... 61 db -- több, mint egyharmada magyar nyelvű és katolikus
4. Imádságoskönyv 31 db - főleg magyar nyelvű: katolikus és evangélikus
5. Énekeskönyv 29 db - elsősorban vallásos jellegű
6. Elmélkedés 27 db - szintén vallásos jellegűek
7. Katekizmus 26 db - főleg református
8. Prédikáció 26 db - több mint a fele magyar nyelvű református
9. Gyászbeszéd 24 db - a nem magyar nyelvű tulsuliban van.

A műfaji felosztás és a legelterjedtebb műfajok /a naptár kivételével/ az egyházi-vallásos jellegű művek nagy tulsu-

lyát mutatják.

A kiadványok vallásos - világi - nyelvi megoszlásának táblázata

Vallásos-egyházi	311 db /42%/
Világi.....	389 db /53%/
Egyéb	41 db /5%/
Összesen	741 db /100%/

A vallásos-egyházi művek felekezeti megoszlása:

Evangélikus.....	89 db /29%/	Protestáns
Református	84 db /27%/	Összesen: 187 db
Unitárius	14 db / 4%/	/60%/
Katolikus	83 db /27%/	
Egyéb vallásos-egyházi	41 db /13%/	
Összesen	311 db /100%/	

Világi művek:

Természettudományos	15 db /4%/
Egyéb /szépirod., tudományos irod. alkalomhoz kötött műfajok/	374 db /96%/
Összesen	389 db /100%/

Nyelvi szempont:

Magyar nyelvű	428 db /58%/
Nem magyar nyelvű	231 db /31%/
Egyéb	82 db /11%/
Összesen	741 db /100%/

Felekezeti egyházi kiadványok nyelvi megoszlása:

Magyar nyelvű	204 db /75%/
Latin nyelvű	44 db /16%/
Egyéb	22 db / 9%/
Összesen	270 db /100%/

Világi kiadványok nyelvi megoszlása:

Magyar nyelvű224 db /58%/
Egyéb165 db /42 %/
Összesen389 db /100%/
•

Megjegyzések a táblázathoz:

1. Az "Egyéb" kategória az RMNy 2. szerkesztői, illetve a részletesebben általam sem elemzett művek kategóriája. E kiadványok reális felhasználhatóságát további vizsgálat teheti lehetővé.
2. Szintén szükséges a későbbiekben kolligátumok helyett az egyes műveket vizsgálni. Az itteni eljárás maximálisan 4 %-os megközelítőleg arányos eltérést okozhat az adatokban.
3. A "Világi" kiadványok kategóriájában mindig figyelemmel kell lenni a tekintélyes számú naptárakra /120 db/.
4. A felekezeti megoszlás kb. egyenlő /kivéve az unitárius műveket/.
5. Feltűnő a természettudományos művek csekély száma.
6. A magyar nyelv elterjedtsége egyházi művek esetében jellemzőbb, mint a világiakéban.
7. Más szempontok szerint is lehet adatokat nyerni - itt csak a legfontosabbakat vizsgáltam meg.

V.

Befejezésésképpen összegezzük az eddigiekből levonható tanulságokat.

Mindenekelőtt az a kérdés merül fel, hogy vajon a rendelkezésünkre álló, vagyis reánk maradt művek hűen kifejezik-e önmagukat? Illetve, ha az *elveszett* művekkel is számolhatnánk, ez jelentősen befolyásolná-e vizsgálatainkat? Bármilyen tanulságot csak e módszertanilag fontos probléma megválaszolása után vonhatunk le. Saját anyagával különben is számot kell vetnie minden kutatásnak. E kérdésre a gyakorlat adja, illetőleg már meg is adta a választ. Szabó Károly Régi Magyar Könyvtára a múlt század utolsó negyedében jelent meg, de az azóta felfedezett, előkerült, addig ismeretlen nyomtatványok alapjaiban nem változtatták meg régi sajtótermékeinkről alkotott felfogásunkat, inkább mennyiségi s nem minőségi változást okoztak. Alighanem ez várható a jövőre nézve is.

A nyomtatványok műfaji felosztásánál már ennél megalapozottabb nehézségek jelentkeznek. Csupán a legfontosabbat említem: a *felekezeti besorolások* vitatott kérdéseit, melyekkel az RMNy 2. szerkesztőinek is szembe kellett nézni. Mindez szaktudományunknak arra az általános problémájára világít rá, amelyek a XVI. század végi- XVII. század eleji vallásos mozgalmak elhatárolhatóságának megítélésénél jelentkeznek. A katolikus-protestáns megoszlás a legtöbb esetben nyilvánvaló. Annál kevésbé ilyen azonban a protestáns kategória finomítása, még akkor is, ha az említett elég széles osztályozással /evangélikus-református-unitárius/ dolgozunk. Ezt a kérdést aligha oldhatja meg a több helyre besorolhatóság nyilvántartása, hiszen /például esetünkben is/ éles elhatárolhatóságra van szükségünk. Az egész gondolatmenet egy tisztázatlan pontjának tartom ezt.

Végül elő kell, hogy kerüljön ismét *kiinduló kérdésfelvetésünk* arra vonatkozóan, hogy mit adhattunk e munkával a manierizmus irodalomszociológiájához. Valójában egy-két tétova megjegyzésnél nem többet. /A szociológia egyébként nem azonosítható a statisztikával./ Az igazság az, hogy rendkívül óvatosnak kell lennünk egyrészt azért, mert az ismertetett adatok különböző összefüggésekben feltüntetve másféle "objektivitást" eredményezhetnek, másrészt azért, mert - amint sejteni lehetett - az irodalomszociológia tényeiből következtetni csak áttételesen és minél szélesebb körű vizsgálat alapján lehet. /Például a XVI. századi anyag hasonló feldolgozása után./ Mindez nem jelenti azt, hogy a jelen pillanatban lemondjunk a koncepció, kérdésfelvetés lényegéről, arról hogy irodalomszociológiai indíttatású, induktív megközelítéssel nyerhető eredmény a korszak műveltségének-irodalmának-gondolkodásvilágának jellemzéséhez. A legfőbb tanulság e keretek között az maradt, hogy e problémakör megválaszolásához még igen sok kutatásra van szükség. Ezért mondható a jelen munkára, hogy része egy nagyobb kérdéskomplexumnak. Addig is azonban, míg a teljes kép kitárul, a jelen eredmények más szempontból is hasznosíthatók, főleg azért, mert a magyar irodalom történetének szintetizáló kutatásai e szakaszban eléggé elmaradtak. Ami pedig a további munkát illeti, az előadás elején vázolt vizsgálandó irodalomszociológiai keret teljes tanulmányozása előtt e munka részletkérdései várnak kidolgozásra. Valószínűleg egy-egy város /például Nagyszombat és Debrecen/ irodalomszociológiája összehasonlító elemzésének kell ezután következnie. Az ilyen kontrasztív vizsgálatok módszertani alapot nyújthatnak a későbbiek számára.

E munka csupán eddig. is evidenciaként számontartott tényeket erősíthetett meg, azt, hogy az az időszak, amelyben

magyar, hazai manierizmus feltételezhető, a háboruktól, vallási küzdelmekről, sőt ideológiai válságtól terhes, válságszimpptomákkal tarkított korszak.

Az idézett, hivatkozott és felhasznált irodalom

- BALLAGI Aladár, 1878: *A magyar nyomdászat történeti fejlődése. 1492-1877.* Bp.
- DANKANITS Ádám, 1974: *XVI. századi olvasmányok.* Bukarest.
- ESCARPIT, Robert, 1973: *Irodalomszociológia - A könyv formadalma.* 7-119. p. Bp.
- FITZ József, 1959: *A magyar könyv története 1711-ig.* Bp.
- GULYAS Pál, 1929: *A könyvnyomtatás Magyarországon a XVI. és XVII. században.* Bp.
- HELIKON, 1966. 4. sz.: *Az irodalom szociológiai szemlélete.*
- KLANICZAY Tibor, 1970: *A reneszánsz válsága és a manierizmus.* In: *A múlt nagy korszakai.* Bp. 1973.
- KLANICZAY Tibor. 1971: *Barokk vagy manierizmus?* In: *A múlt nagy korszakai.* Bp. 1973.
- KLANICZAY Tibor, 1975: *A manierizmus.* Bp.
- A KÖNYV és könyvtár a magyar társadalom életében az államalapítástól 1849-ig.* Összeállította: Kovács Máté. Bp. 1963.
- LÖWENTHAL, Leo, 1973: *Irodalom és társadalom.* Bp.
- TARNÓC Márton, 1973: *A magyar könyv a XVII. század elején.* MKSz 315-327. p. /Benda Kálmán, Székely György, Gyenis Vilmos hozzászólása: 327-331. p./
- TEVAN Andor, 1973: *A könyv évezredes útja.* 114-230. p. Bp.
- TOLNAI Gábor, 1939: *Régi magyar főurak. Életforma és műveltség az ujkorban.* Bp.
- VAJDA György Mihály, 1966: *A szociológiai irodalomszemlélet változatai.* Helikon, 4. sz.
- VARJAS Béla, 1971: *Társadalom és irodalmi élet viszonya a reneszánsz és barokk idején Keletközép-Európában.* HungIntTudK 5-6. sz. 14-22. p.

*A diákköri vitaülés témái
a felolvasott dolgozatok sorrendjében*

- Wessely Anna* /ELTE, Esztétika Tanszék/, Reneszánsz periodizációs problémák kulturtörténeti szempontból
- Klaniczay Gábor* /"Világosság" szerkesztősége/, Középkor, reneszánsz és vallásos mozgalmak
- Gábor György* /ELTE IV. évf./, Ontológiai és etikai kérdések a reneszánszban
- Szőnyi György Endre* /JAZE IV. évf./, A reneszánsz organikus világképének hatása a modern természettudomány kialakulására
- Hargittay Emil* /ELTE IV. évf./, A magyar manierizmus irodalom-szociológiájához
- Széphelyi F. György* /MTA Művészettörténeti Kutatócsoportja/, A reneszánsz emblematika kérdésköréhez
- Mányik Julia* /JATE IV. évf./, A neosztoicizmus társadalomfilozófiája Charronnál
- Szabó László* /JATE V. évf./, Boccaccio és a reneszánsz etika
- Székárosi Endre* /ELTE IV. évf./, Művészet és emberi teljesség. Castiglione: Az udvari ember
- Duró Győző* /JATE III. évf./, A reneszánsz dráma ideológiai háttere
- Vásárhelyi Judit* /OSzK/, Zsámboki János a cicerói imitatio-ról
- Szvák Gyula* /ELTE IV. évf./, Az oroszországi reneszánsz a szovjet reneszánszkutatás tükrében
- Lakatos László* /ELTE IV. évf./, Hajnal István reneszánsz-szemlélete
- Baldass Ádám* /"Kortárs" szerkesztősége/, Árgirus a magyar felklórban

S U M M A R Y

This thin volume illustrates the scientific researching activity of students and young experts whose special study -- at the Universities of Budapest and Szeged -- is Renaissance culture. The issue contains seven of the lectures which were delivered at Szeged University, in November, 1975. The purpose of the symposium was to investigate some characteristics of the ideological life in Renaissance Europe and Hungary, and the survey of the adjoining bibliographical literature. Our present effort claims to be a forerunner of the future interdisciplinary researches, the scientific workshops of the universities are highly suitable for. This is the reason why this book is entitled: *Questions of the Cultural History of the Renaissance*.

GY. GÁBOR, *Renaissance, Ontology, Continuity*. This paper claims to sketch an aspect of the ethical continuity of the age from the time of Thomas Aquinas till Descartes. The author emphasises that the ethics of the Renaissance /and its ontology, as well/ cannot be understood without investigating its continuity. Two tendencies have been analysed here: one of them is the so called "Platonic way" that is a progress of an ethical system /the self-realization of the individual/; the other, "Aristotelian way" means inquiries the theory of labour and ontology.

L. SZABÓ, *Boccaccio and the Ethics of the Renaissance*. This work is the starting point of a general analysis of the early-Renaissance morality, trying to reconstruct the ethical system involved in the short stories of the *Decameron*. The most important ideological basis of the *Decameron* is the immanent ethical relativism of the early Renaissance, that, nevertheless, does not mean a moral anarchy, only the take-off from the static hierarchy of Medieval values. At this stage

of development the rising bourgeoisie was able to verify this new type of ethical relativism.

J. VASÁRHELYI, *János Zsámboki on the Ciceronian Imitation*. A tract by Zsámboki, discovered by the author, has been described here. The famous humanist, Johannes Sambucus with his dialogue */De imitatione Ciceroniana dialogi tres - 1561./* got involved in the discussion that had been begun by Cortesi and Poliziano, later it was continued by Bembo, Pico della Mirandola, Erasmus and Scaliger. This work, written in the manner of Johannes Sturm's Strassburg school, is dedicated to Jakob Fugger.

E. SZKÁROSI, *Art and Human Totality. Castiglione: The Courtier*. The first part of this paper */Art and Behaviour/* analyses the relationship between the tract-literature and Castiglione. The question examined here is: which socio-historical and style-historical values of the *Corteggiano* make this work to be an outstanding one among the numerous similar attempts. The analysis confronts the work and the ideals of the declining Renaissance Humanism. The second part */Love and Power/* treats the connection between the system of neoplatonic ideas and the practice of the "Real Politics", as described in the *Corteggiano*.

J. MANYIK, *The Social-philosophy of Neostoicism with Pierre Charron*. The chief work of Charron */Traité de la Sagesse/* has been analysed here from an aspect that points out the question: in what degree did this work become ideological modifier during the social changes of the late Renaissance? At the beginnings of the Baroque re-feudalization Charron offered a philosophy to the bourgeoisie that propagated the conformity for them and in this way it was to function as a catalyzer in the "socially working natural selection".

GY.E. SZÖNYI, *The Organic World Picture of the Renaissance and the Birth of Modern Natural Sciences*. The first part of this study describes the organic world picture of the Renaissance and the characteristics of the new mechanistic view of nature. According to the recent studies, the organic-hermetic world

picture survived the Renaissance and the so called Mannerism; the esoteric studies gave impetus to the rising natural sciences. The second part deals with the spirit of the Mannerist princely courts, the third one draws up some phenomena of the late-hermetism. Finally, the parallels of these tendencies in Hungary and Transylvania are also briefly mentioned.

E. HARGITTAY, *To the Sociology of the Hungarian Mannerist Literature.* /The questions of the printed books./ This work deals with the material of the 1601-35 years involved in the bulk catalogue of the Old Hungarian Prints. The purpose of the statistic preparation is to find out whether the Mannerist features in press activity can be outlined in contrast with the Renaissance and Baroque periods. The tables show the secular-religious opposition in the contemporary printed matter, the linguistic and genre-distribution, etc. This measuring is suitable to gain some conclusions concerning the intellectual life and also the social structure of the epoch.

At the end of the volume all the papers of the 1975. November symposium are listed, the issue is closed with an index of names.

R é s u m é s

Ce petit volume présente les recherches scientifiques des étudiants de Budapest et de Szeged. Ces sept essais qui furent discutés à la conférence de Szeged des jeunes chercheurs, en 1975, sont consacrés aux spécificités historico-idéologiques de la Renaissance hongroise et européenne, et au rémusmé critique de la littérature spéciale écrite sur le sujet. Cette publication voudrait attirer l'attention sur les possibilités des recherches interdisciplinaires dans les "ateliers" universitaires. Cette intention explique le titre du volume *Les questions de l'histoire de la civilisation à l'époque de la Renaissance*.

György GÁBOR: *Renaissance-Orthologie-Continuité*. L'auteur examine un seul aspect du problème de la continuité éthique de Thomas Aquin à Descartes. Il souligne: l'éthique /et l'orthologie/ de la Renaissance ne sont pas compéhensibles sans avoir examiné la continuité. Il se penche sur deux tendances. La première est "le chemin socratien-platonien" - c'est à dire l'autoréalisation de l'individu - donc le processus d'un système éthique. La seconde est "le chemin aristotélicien". C'est l'élaboration d'une théorie existentielle et d'une théorie du travail.

László SZABÓ: *Boccace et l'éthique de la Renaissance*. Cette étude essaye de reconstituer un système éthique à partir du Decaméron de Boccace. Le but est de donner une analyse pénétrante sur la moralité de la Renaissance. La base la plus importante du Decaméron est le relativisme éthique

immanent du début de la Renaissance. Et ce relativisme éthique ne signifie pas anarchie morale, mais il est la manifestation de la décomposition de la hiérarchie statique. Et la bourgeoisie ascendante sait justifier ce nouveau type de relativisme.

Judit VASÁRHELYI: *Jean Zsámboki: Sur l'"imitation cicéronienne"*. J. Vászárhelyi fait connaître le traité de Zsámboki qu'elle avait découvert. Cet humaniste de renom participe en écrivant son *De imitatione Ciceroniana dialogi tres* - 1561, aux débats engagés par Cortesi et Politiano, Bembo et Pico della Mirandola puis par Erasme et Scaliger. Le traité, qui reflète le style, la "manière" de l'école strassbourgeoise de Johannes Sturme, est dédié à Jacob Fugger.

Endre SZKAROSI: *L'art et la totalité humaine. Castiglione: Le Courtisan*. La première partie de cet essai nous fait /connaître les traditions de Castiglione et du genre de traité. L'auteur met en relief les vertus sociologiques et stylistiques qui ont rendu *Le Courtisan* impérissable dans la foule des œuvres de caractère éphémère. Cet analyse confronte l'oeuvre avec les idéaux de l'humanisme entré dans une crise profonde. La deuxième partie /L'amour et le pouvoir/ examine la relation de l'idéologie néoplatonicienne avec celles de la politique réaliste.

Julia MANYIK: *La philosophie sociale du néostoïcisme chez P. Charron*. /Le chef d'oeuvre/ En analysant le Livre I. du Traité de la Sagesse, J. MANYIK tente de répondre à la question suivante: Quelle est la fonction idéologique de ce traité à une époque où l'on voit mal le sens et la portée des modifications réelles intervenues dans la structure de la société. Au début de la période d'une "reféodalisation baroque" Charron offre à la bourgeoisie une morale qui lui rend possible de vivre et de fonctionner dans le cadre po-

litique du féodalisme renouvelé, tout en gardant sa propre intégrité.

György Endre SZÖNYI: *Le rôle de la vision du monde organique de la Renaissance dans la formation des sciences naturelles modernes.* La première partie de l'étude s'occupe des spécificités de la vision mécanique de la nature qui prend la place de la vision organique du monde de la Renaissance. Selon les recherches récentes, la vision du monde organique-hermétique a survécu à la Renaissance et au Maniérisme aussi, et les sciences ésotériques ont exercé leur influence sur la formation des nouvelles sciences naturelles. La deuxième partie s'occupe de la vie spirituelle des Cours maniéristes, tandis que la troisième partie soulève quelques problèmes de l'hermétisme tradif. Et finalement l'auteur établit un parallèle entre les phénomènes européens et hungaro-transylvains.

Emil HARGITAY: *À la sociologie de la littérature du maniérisme hongrois.* /la sociologie du livre imprimé/ Ce travail utilisant la méthode statistique traite des Imprimés Anciens de la Hongrie /entre 1601 et 1635/ et recherche si les spécificités du maniérisme sont séparables de celles de la Renaissance et du Baroque en ce qui concerne la pratique de l'imprimerie. La répartition de la masse des imprimés suivant les points de vue comme religion, laïcité, langue, confession, genres permet de tirer un certain nombre de conclusions sur la vie spirituelle et sociale de l'époque.

N É V M U T A T Ó

Agrippa von Netteshem, Cornelius	100
Alberti, Leonbattista	52
Alsted, Johann Heinrich	103
Andreae, Johann Valentin	99, 100
Apellés	45
Apolló	46
Apuleius	27, 47
Aretino, Pietro	54
Arisztotelész	11, 13, 20, 22, 40, 42, 45, 76, 87, 92, 94
Ashmole, Elias	101
Aszklépiosz	99
Agoston, Szent	12, 14, 15, 22
Bacon, Francis	92, 99
Balázs Ádám	125
Balázs Mihály	5
Ballagi Aladár	114, 116, 124
Bánfihunyady János	103
Beccadelli, Antonio	32
Bembo, Pietro	39, 44, 45, 47, 54, 61, 68
Benedetto, Arnolfo di	67, 70
Beroaldo, il Vecchio Filippo	47
Bethlen Gábor	103
Bibbiena, Bernardo	54
Bisterfeld, Johann Heinrich	103
Boccaccio, Giovanni	23-37
Bocskai István	103
Bodin, Jean	87
Bona György	40, 44

Borel, Pierre	94, 99
Bornemisza Péter	116
Borsa Gedeon	113
Brahe, Tycho	96, 97
Brewer /nyomdász család/	117
Browne, Sir Thomas	100
Bruno, Giordano	12, 20, 22, 52, 95, 98, 101
Burckhardt, Jakob	8, 68, 70
Burton, Robert	100
Busson, Henri	88, 89
Campanella, Tommaso	18, 99
Canossa, Lodovico	54
Cassirer, Ernst	91, 105
Castiglione, Baldassare	37, 51-70
Catullus	32
Cavalcanti, Guido	25
Cellini, Benvenuto	27
Chanet	89
Charron, Pierre	14, 17, 22, 73-88
Cian, Vittore	53, 63, 66, 68, 69, 70
Cicero	39, 40, 41, 42, 43, 44, 45 46, 47, 48, 54, 66
Comenius, /Komensky, Joh. Amos/	97, 103
Cortesi, Paolo	39, 44
Csanaki Máté	103
Dankanits Ádám	124
Dante, Alighieri	8, 58
Dán Róbert	103, 105
Della Casa	52
Démoszthenész	41, 43
De Sanctis, Francesco	37, 71
Dovizi	32

Du Bellay, Joachim	42
Duró Győző	125
Du Vair, Guillaume	87
Duval, Amaury	87
Eckhardt Sándor	50
Engels, Friedrich	29, 35, 37
Erasmus, Rotterdami	39, 47, 48
Ernyei J.	103, 105
Escarpit, Robert	124
Eucken, Rudolf	22
Evans, Robert J.W.	92, 95, 96, 102, 105
Faragó Péterné	37
Ferdinánd, I. német-róm. császár, magyar király	39
Festugière, A.J.	92, 105
Ficino, Marsiglio	54, 61
Fitz József	114, 124
Flora, F.	69, 70
Floriani, P.	67, 70
Frescobaldi Matteo	26
Fuchs, Eduard	30, 32, 37
Fugger, Jakob	40
Gábor György	7-22, 125
Galénosz /Galenus/	94
Galilei, Galileo	31, 97, 98
Garasse	88, 89 .
Garin, Eugenio	68, 70, 92, 105
Geréb György	97, 105
Giotto di Bondone	8
Gonzaga, Elisabetta	55
Guevara, Fray Antonio de	103
Guinizelli, Guido	25
Gulyás Pál	124

Gurevics, A. J.	9, 19, 22
Hankiss Elemér	101, 106
Hargittay Emil	109-124, 145
Hartlib, Samuel	99, 100
Hauser, Arnold	9, 32, 94, 98, 105
Hauser	89
Hegel, G.W.F.	9, 10, 22
Heller Agnes	13, 22, 26, 27, 30, 31, 34, 37, 69, 89, 105
Herepei János	103, 105
Hermes Trismegistos	99, 103
Hésziodosz	46
Hervay Ferenc	114
Hill, Christopher	101, 105
Homérosz	43, 46
Horatius	40, 43
Huszár Gál	116
Jászi Oszkár	37
Kepler, Johannes	93, 96, 98
Keserü Bálint	95, 105
Klaniczay Tibor	37, 50, 53, 66, 67, 68, 92, 94, 96, 97, 106, 109, 110, 124
Klaniczay Gábor	125
Klibansky, R.	92, 105
Klöss, Jakob	117
Koltay-Kastner Jenő	5, 27, 37
Kopernicus, Nicolaus	92, 94, 98
Kovács Sándor Iván	103, 105
Koyré, Alexandre	97, 98, 106
Kristeller, P.O.	92, 105

Kulcsár Péter	103, 106
Kvacsala János	103, 106
Lakatos László	125
Legouve, Ernest	37
Leibniz, G.W.	103
Leó, pápa /X./	55
Leonardo da Vinci	15, 56, 64
Leopardi, Giacomo	52
Ligeti Sándor	37
Lipsius, Justus	48, 87
Löwenthal, Leo	124
Luchet, De	89
Lukács György	8, 10, 19, 20, 22
Machiavelli, Nocolo	13, 16, 63, 64
Magyari István	116
Magyari-Kossa Gyula	103, 107
Maier, B.	67, 69, 70
Maier, Michael	100
Makkai László	92, 93, 106
Manlius, Johannes	116
Manuel, F.E.	101, 106
Manutius, Paulus	47
Marco Polo	26
Margit, Navarrai	32
Marx, Karl	8, 11, 12, 22, 83
Mezzacurati, G.	66, 67, 69, 70
Mányik Julia	73-90, 125
Mercurius	46
Méliusz Juhász Péter	115
Michelangelo, Buonarroto	9, 14, 62, 64
Miksa, II. német-róm. császár, magyar király	39

Montaigne	13, 14, 15, 16, 20, 22, 83
Montefertre, Guidubaldo di	55
More, Henry	100
Mózes 19	
Naudé, Gabriel	100
Newton, Isaac	93, 101
Odorico	26
Örigenész	19
Otetea, Andrei	9
Ovidius	61
Pagel, Walter	97, 106
Paracelsus, Teophrastus Bombastus von Hohenheim	94, 100
Pascal, Blaise	17
Párkányi Dezső	103, 106
Petrarca, Francesco	39
Petronio, G.	67
Péchi Simon	103
Pico della Mirandola, Giovanni	16, 22, 39, 44, 47
Pirnát Antal	102, 106
Pitagorasz	61
Platon 20,	20, 44, 54, 61
Poggio, Bracciolini Jacopo di	32
Politiano, Angelo	39, 47
Pomponazzi, Pietro	14, 20, 22
Porta, Johann Baptista della	100
Prágai András	103
Preti, G.	67, 68, 70
Ptolemaiosz	94

Raffaello	13
Ramus, Petrus	94
Rapin, N.	89
Rattansi, P.	101, 107
Rákóczi család	103
Rezekes Román	37
Révay József	37
Rheda Pál és Péter	117
Rice, E.	89
Robortello, Francesco	40
Rossi, Paolo	92, 94, 96, 98, 99, 107
Rousseau, Jean-Jacques	18
Rovere, Francesca Maria della	55
Rudolf, II. német-róm. császár, magyar király	96, 99, 117
Sabrié, J.B.	81, 88
Sadoletus	47
Sallay Géza	37
Sapegno, N.	67, 71
Sartre, Jean-Paul	16
Savanarola	58
Scaliger, Giulio Cesare	39
Sendivogius, Michael	103
Shakespeare	20
Schlosser, Julius von	96, 107
Stone, Lawrence	97, 107
Strowski, Fortunat	89
Sturm, Johannes	40, 47
Szabó Károly	121
Szabó László	23-38, 125
Szaladin szultán	26
Szathmáry László	103, 107
Szauder József	35, 37

Szenci Molnár Albert	116
Széphelyi F. György	125
Szepsi Csombor Márton	103
Szerb Antal	55, 57, 67, 71
Szilassy Zoltán	5
Szkárosi Endre	51-72, 125
Szophoklész	15
Szőnyi György Endre	91-108, 125
Szvák Gyula	125
Tamás, Aquinoi szent	7, 11, 15, 22
Tarnóc Márton	124
Tasso, Torquato	52, 65
Tateo, F.	66, 71
Tevan Andor	124
Theokritosz	46
Thomas, Keith	97, 100, 101, 107
Thorndike, Lynn	96, 97, 98, 107
Thurneysser, Leonhard	103
Toffanin, G.	51, 66, 71
Ujfalusi Németh Jenő	6, 88
Vajda György Mihály	110, 124
Varga László	50
Vargha Anna	50
Varjas Béla	124
Vásárhelyi Judit	39-50, 125
Vaughan, Henry	100
Vaughan, Thomas	100
Válaszuti András	117
Vergilius	46
Vives, Ludovicus	42

Walker, D.P.	92, 107
Webster, Charles	101, 103, 107
Weisbach, Werner	9
Wessely Anna	125
Weszprémi István	103, 107
Wycherley	32
Zabarella, Jacopo	102
Zielinski, Tadeusz	50
Zoltványi Irén	37
Zsámboki János	39-49
Yates, Frances A.	92, 93, 96, 97, 98, 99, 101, 103, 107



A 83795



F.k. : Dr. Csukás István a BTK. dékánja

Készült a JATE sokszorosító Üzemében, Szeged

Engedélyszám : 1515/76. Méret : A/5.

Példányszám : 300. F.v. : Lengyel Gábor